[redacted]

هذا الكتاب تنقيح المطالع في المنطق والكلام والحكمة

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بكرمه العميم

الحمد لله الذي اطلع من مطالع البراهين لوامع انوار اليقين وازاح بها ظلم الشكوك والاوهام عن افاق نفوس المستعدين والصلوة والسلام على الهادي الى الحق المبين بشاير الشرايع ومراسم الدين محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله الطيبين وصحبه الطاهرين اجمعين فقد الجاني الحاح من كتب على في شرع الوداد الحاج امولة ويلزمني في دين حسن الاعتقاد انجاز سيور الى النظر فيما علقه بعض فضلاء الاشراف في هذه الاطراف على علقه على حواشي المطالع مدة من الزمان ثم طرحه في زاوية الهجران الى ان نسج عليه عنا كب النسيان وما علق غيري من الافاضل والاخوان وان اتعرض لدفع ما وقع له من الانحراف عن منهج الانصاف الى مسلك الاعتساف ولم اقدم على ذلك الا بعد ان تكرر الطلب وضاق على المهرب فشرعت فيه واثقا بالله تعالى ان يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل ببينات اياته انه المستعان وعليه التكلان واترقب من كل ذكي وهم فطرته بالسلامة وجبل جبلته على الاستقامة ان ينظر فيه نظر من يكون غرضه اثبات الحق واعانة الصدق لا العصبية والعناد واللدد والاستبداد ثم لا ينسبني الى

الشغف

الشغف بالجدال فانه قد جاء ونهى لاعتدال اطال السنة على الافاضل في اثناء المقال مع انه لم يات بما تقتضيه اهل الكمال كانه ديدن بالطعن على كل من تكلم في هذا الكتاب حتى التزم رد كل سؤال وجواب كما لا يخفى على من نظر فيما نقضه ولاحظ ما اخترعه واختلقه ولعمرك لو عورض بمثل ما اتى وكوفى بنزر مما عامل به لكان ذلك حقيقا ولم يجد لسان ظن به الى نسبة مكافيه الى الجور طريقا لكن لا نسلك هذا المسلك مسامحة مع الشركاء ومسالمة مع الخلطاء وسميته بتنوير المطالع وتبصير المطالع والمرجو من كرمه تعالى ان يفوز هذا العلق بشرف قبول الطباع الوقادة والاذهان النقادة فهم وجهة الخطاب بل هم لباب الالباب لا الغبا نبغي هم في خلاف ووفاق ولا اكترث بمن عاداهم وان كانوا في عنت وشقاق والله تعالى يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل ببينات اياته انه على ما يشاء قدير وباجابة الدعاء جدير ولما طلع من مطالع الاقبال طوالع انوار الخلافة الباهرة وسطع من مشارق الافضال اثار السلطنة القاهرة فاصبح بمكانها معالم الدين عامرة الارجاء واضحى لسن نهار الشرع مستنيرة الاسماء وعاد ود العلم الى ما به بعد ما جف من صرصر حوادث الزمان واقحل رياض الفضل الماء اثار ما ذبلت من صرصر نوائب الدوران اعني انه لاح في حندس ظلم الظلم والعدوان تباشير انوار دولة السلطان خليفة الرحمن مظهر ايات الله الذين

بالسيف والسنان والحجة والبرهان المؤتمر بنص ان الله يأمر بالعدل والاحسان
كاسر رقاب اهل البغي والكفران ناشر رايات الجود والامتنان جامع بين حكم
سليمان وحكم لقمان وقرن بين شجاعة الجنان وفصاحة اللسان وبلاغة البيان
وسماحة البنان ونباهة الشان الطل ساسبه الكامل شجاعة الابطال وا
وحقق بعدل الشامل آمال اهل العلم والايقان حسامه برق خاطف اذا ومض
من طي سحاب كفه سان كالغيث الهامر دماء اهل الطغيان سهمه نجم ثاقب
اذا انتقل من برج القوس دل على فتح باب حتف ذوي الردى والعصيان
ايام الانام في ظل الامن والامان واقام على ساق الاستقامة مراسم الشرع و
الايمان مبعوث المائة العاشرة لتجديد شعائر الاديان السلطان بن السلطان
رايات الى عنونها باسم
بن السلطان
العالي المكتوب على حياة السموات العلى واسكن صفحات هذه الاسباب كتبه
العاب هذه الوالي ايده الله تعالى بالسفر المتوالي مدى الايام والليالي وجاء ان
يروه ببصيرة النقاوة وفطنة الوقادة فان وقع من خدام حضرة موقع
الرضاء والقبول فذلك غاية المتمنى ونهاية المسؤول وما اماقيض في المقصود
مستفيضا من ولي الطول والجود
لما كان الجميل ههنا محمودا به كما هو المتبادر
الى الفهم وما يقع الحمد بازائه لا محالة يكون محمودا عليه ولا مدخل لعموم المحمود به
في عموم المحمود عليه فاوجه الملازمة المدلول عليه بقوله لما كان الجميل متناولا للانعام

دره

وغيره الى قلت ما يقع الحمد بازائه وفي مقابلته لا يلزم ان يكون محمودا عليه
اذ المحمود عليه يكون هو الباعث على الحمد وقد يقع الحمد بازاء النعمة لا يكون
باعثه عليه قال صاحب التلويح الحمد هو مقابلة الجميل من نعمة وغيرها بالثناء
والتعظيم باللسان والعلامة قدس سره بنى كلامه هذا على ما يقتضيه تعريف
الحمد على ما ذكر في الشرح وهو لا يقتضي ان يكون للحمد متعلقان محمود به ومحمود عليه
بل يقتضي ان يكون له متعلق واحد هو الجميل ولما كان اعم من الانعام وغيره
فاذا كان انعاما على الحامد يقع الحمد الواصل منه الى مدائح المحمود بازاء النعمة
الواصلة من المحمود اليه سواء كانت باعثة على الحمد او لم تكن واذا كان غير
الانعام لم يقع بازاء النعمة قطعا فظهر ان الحمد قد يقع بازاء النعمة وقد لا
يقع ثم العلامة قدس سره بعد ذلك نبه على ما ابعضهم ان للحمد متعلقا او
لا بد من اعتباره في التعريف وهو المحمود عليه فللحمد تعريفان احدهما المشهور
بين الجمهور وهو المذكور في الشرح المبني عليه كلام العلامة اولا والثاني ما
ذكره بعضهم وهو ما اشار اليه العلامة آخرا بقوله وقد يجاب بان ههنا
اقول فيه نظر اذ لا يفهم من كون الحمد بازاء الجميل معنى صحيح صالح للارادة
ههنا سوى كونه باعثا عليه فيهك على ذلك انه ليس معناه اتصاف المحمود
به ولا يصح كونه معلوما للحامد ولا كونه واصلا الى الحامد كما يشير به كلامه
حيث قال واذا كان انعاما على الحامد يقع الحمد الواصل منه الحامد الى المحمود

وبازاء النعمة الواصلة من المحمود اليه فانه مع كونه في مرتبة اصل النزاع لا يجري في
الجميل الذي ليس بانعام اذ لا معنى لا باعتبار الوصول الى الحامد فيه مع ان المعتبر
في الحمد ان يكون بازاء الجميل كما علم من التعريف الذي نقله عن التلويح وايضا
فلو اعتبر في كونه بازاء الجميل الوصول الى الحامد لزم اختصاص الحمد بالنعمة اذ لا وصول
للجميل الذي هو غير النعمة كما اعترف به وهذا مع انه خلاف الواقع خلاف المطلوب
ههنا وكذا ان اريد بما بازائه ما يترتب على الحمد حصول صفة جميلة في المحمود سوى
الانعام ثم لم يترتب عليه غيره فلا شك انه غير لازم في جميع افراد الحمد فيتحقق
التعريف الذي نقله عن التلويح وادعاه لتأييد كلامه مع انه ليس فيه ما يوهم
الجميلة اذ حاصله ان الحمد هو الثناء في مقابلة الجميل وحمل المقابلة على المعنى الاعم من
كونه باعثا هو اول المسألة اذ لا فرق بين كونه في مقابلة الجميل وبين كونه بازائه
فلا يصلح سندا ولا دليلا ولا مؤيدا له وبالجملة فان اراد بما يقع بازائه الحمد ما ذكرنا
من المعنى فلا ما ذكره وان اراد غيره فليبين حتى ننظر فيه ثم لا يخفى عليك
ان غرض الاستاذ قدس سره من هذا الكلام تمهيد مقدمة لكون الحمد اعم من الشكر
بحسب المتعلق وقد ذكر في مقابلته ان الشكر على النعمة خاصة فلو لم يكن المراد بما وقع
الحمد بازائه هو المحمود عليه بل اعم منه كما زعمه لم يتم التقريب اذ يجوز ان يكون المشكور
عليه مخصوصا بالنعمة وما هو اعم من المحمود عليه اعم من النعمة فلا يلزم كون الحمد اعم
من الشكر بهذا الوجه لجواز ان يكون ما هو اعم من المشكور عليه اعم من النعمة

بدون اعتبار الوصول اذ من البين
انه لا يترتب على الحمد م

كما كان

كما كان في الحمد ما هو اعم من المحمود عليه اعم منها ويكون المحمود عليه مخصوصا بالنعمة كما في
الشكر المشكور عليه مخصوص بها فلا يلزم كون احدهما اعم من الآخر من هذا الوجه
فافهم ثم كتب هذا القائل في حاشية الايراد ان قوله لا يفهم من كون الحمد بازاء الجميل
معنى صحيح سوى كونه باعثا له غير مسلم اذ لا يفهم من كون الشيء بازاء الآخر معنى
سوى ما يقابله لكون الآخر بازائه ولا يفهم من كون باعثا على الآخر معنى سوى ما يقابله لكون
الآخر باعثا عليه فكيف يحمل مفهومهما واحدا واما ثانيا فلان معنى كون الحمد بازاء
الجميل ان يكون واقعا بحذائه وفي مقابلته لا ان يكون باعثا عليه الا ان ترى ان
الصلاة واقعة بازاء المدح وفي مقابلته ولا يلزم ان يكون باعثا عليها كما اذا كان
الباعث على المدح اعطاء فرس ويكون الصلاة ثوبا او الجبال المحشي منه على
ذلك متغير الازاء او المقابلة لم مته المعرض ورود بين احتمالات بعيدة ولا يذهب
اليها الوهم اصلا اقول قد ذكر المعترض ان غير الباعثة لا يصلح للارادة ههنا
ولا يتغير تغير الازاء او المقابلة فان الازاء والمقابلة لفظان مترادفان بحسب
اصل الوضع ولا شك ان المراد منها ليس المقابلة الحسية ولا ما تخيله من كونه واصلا
الى الحامد في مقابلة الحمد اذ لا يترتب عليه ما هو المقصود وفي عموم الحمد باعتبار هذا
المتعلق لان ما هو مخصوص بالنعمة في جانب الشكر هو المشكور عليه وما هو اعم من النعمة
في جانب الحمد على ما توجه به او آخر فلا يلزم ان يكون محمودا عليه فكيف يلزم ان
يكون الحمد اعم باعتبار المتعلق من الشكر كما بيناه آنفا فلا بد ان يكون المراد مما

بازائه وما وقع عليه في جانبي الحمد والشكر امرا واحدا حتى يدل عموم ما بازائه في
جانب الحمد وخصوص ما وقع عليه في جانب الشكر على عموم الحمد من هذا الوجه وليجب
انه مع ان هذا البيان مذكور مفصلا في الايراد لم تتنبه له وتشبث
بمغايرة المعنى اللغوي للازاء للمعنى اللغوي للباعث مع ان الكلام ههنا في
المعنى المراد وقد اعرض عن هذا وهام في كل واد ثم قال هذا القائل واجاب بعض
الفضلاء عن هذا السؤال بان اللام في قوله للانعام لام الاجل والتعليل
واللام التي هي صلة التناول محذوف اي لما كان الجميل متناولا للوصف
الذي يكون لاجل الانعام والذي يكون لاجل غير الانعام واستبعده بعض
آخر وقال لا يخفى على احد ركاكة هذا التاويل واجاب بان كلامه في عموم الجميل
المحمود به الانعام وغيره ومن عدم تقييد الوصف المذكور بكونه في مقابلة
النعم اي الانعام دليل ظاهر لان الحمد قد يكون بازاء النعم وقد لا يكون اما
دلالة الاول عليه فلاحظ حظ مقدمة معلومة هي ان المحمود به قد يكون محمودا
عليه وقد لا يكون واما دلالة الثاني عليه فباعتبار ان المدخل في الحمد يجب
ان يكون داخلا في الحدود ولما لم يقيد الوصف المذكور بشيء منهما تناول
الحمد المذكور للوصف بالجميل في مقابلة الانعام وللوصف في مقابلة غيره هذا
كلامه وفي كلا الدليلين نظر اما في الاول فلانه ان ادعى ان كل محمود به يكون
محمودا عليه فغير تام اذ قد اعتبر في المحمود عليه كونه اختياريا دون المحمود به دون الاختياري

ان بعض

ان بعض المحمود به قد يكون محمودا عليه تم لكن لا يلزم منه عموم المحمود به عموم المحمود
عليه كما لا يخفى على انه لم يعلم بعد ان الحمد لا بد له من محمود عليه فضلا ان يعلم ان المحمود
به قد يكون محمودا عليه واما في الثاني فلعدم انطباقه على ما ادعاه كما يظهر
بادنى تامل اقول اما ما اورده على الدليل الاول فقد انتحله من الحواشي الخ في نظره
على انه لما قرر ان مدار كلامه قدس سره على ان للحمد متعلقا واحدا هو الجميل
فسواء تعلق به بعلى او بالباء لا يتفاوت الحال اذ لو تفاوت لزم ان يكون
له متعلقان احدهما ما يتعلق به بالباء والثاني ما يتعلق به بعلى فعلى
هذا التقدير يصح ان كل محمود به يقع محمودا عليه فلا يرد ما اورده واما ما اورده
على الدليل الثاني فمدفوع اذ يظهر بادنى تامل انطباقه على ما ادعاه فان
عموم الموصوف يدل على عموم الموصوف وهو ظ في الحاشية لكنه اغفل
توجيها له هو افادة اشتراط التعظيم كتبته في حاشيتي على هذا المقام انه
يتوجه عليه انه مع ان هذا التوجيه لا يجوز غيره كما يظهر من سياق كلامه اذ يخ
كيل التعريف بدخول ما هو عن احدهما فيه اذ المطلق يتحقق بكل احد من
افراده كما فهم يخيل التعريف على هذا التوجيه ايضا باقتران بالتعظيم باطنا
والتعظيم ظاهر بعضو والتحقير بعضو آخر فكيف كان يتعين هذا التوجيه
واعلم ان الوصف المذكور انما يكون على جهة التعظيم وطريقه اذا لم يقترن
بالتحقير بوجه من الوجوه حتى اذا اقترن التعظيم من وجوه كثيرة واقترن بالتحقير

من جهة واحدة ولم يكن على جهة التعظيم ولم يستقيم التعريف سواء كان التبجيل تاكيدا
للتعظيم او كان احدهما الجانب الظاهر والآخر الجانب الباطن كما اشار اليهما العلامة
اقول في النظر نظر اما اولا فلانه لا معنى لقوله التعظيم ظاهرا بعضه والتحقير بعضه
آخر لان التعظيم الظاهر انما تحقق اذا ظهر من حال الشخص التعظيم واذا كان
بعض افعاله صارفا عن التعظيم لا يظهر من حاله التعظيم فلا تحقق الظاهري
واما ثانيا فلانه لو سلم ان التعظيم الظاهري يتحقق بفعل الجوارح مع مخالفة فعل آخر
الذي يكون نقيضا او على التعريف على تقدير ان يكون المعتبر فيه الظاهري و
الباطن معا ويكون دفع هذا النقض باعتبار قيد زايد في هذا التوجيه وهو اعتبار
العموم ودفعه في افراد التعظيم وذلك لا ينافي بغير هذا التوجيه بل الحصر فانه
لابد من تعميم الظاهري والباطن ليندفع النقض بالصورتين اللتين ذكرهما الاستاد
لابد من قيد آخر ليندفع النقض بما ذكره هذا المحشي بل نقول ما ذكره هذا المحشي زيادة
صحيح في هذا التوجيه فلا ينافي نقض هذا التوجيه واما ثالثا فلان الاستاد صرح
باشتراط التعظيمين وبين فايدة كل منهما على حدة وعلى تقدير العطف التفسيري
لا يدل التعريف على اشتراطهما فيدخل فيه ما عرى عن احدهما فما ذكره على تقدير
صحته يكون اعتراضا آخر عليه ولا يندفع بذلك الايراد عنه لانه الزامي وما ذكره
من ان الوصف المذكور انما يكون على جهة التعظيم وطريقه اذا لم يقترن بالتحقير
بوجه من الوجوه والا لم يستقيم التعريف سواء كان التبجيل تاكيدا للتعظيم او كان

احدهما

احدهما الجانب الظاهر والآخر الجانب الباطن فنظور فيه لانه ان اراد انه لا يتحقق التعظيم
الظاهري بدون الباطن وبالعكس فهو غير تام بل هو مناف لتصريح كلام الاستاد
في بيان اشتراط التعظيمين وكذا ان اراد مطلق التعظيم لا يحصل الا بتحقق عدم
مخالفة اعمال الجوارح مع مطابقة الاعتقاد وان اراد انه يشترط في التعظيم الظاهري
ان لا يقارن ما يدل على خلافه من الافعال الظاهرة فلا يلزم منه مقارنة التعظيم الباطن
وهو معتبر في الموصوف كما اعترف به فلا يستقيم التعريف اذا حمل التبجيل على التاكيد لدخول
ما عرى عن احدهما فيه لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد الجميل لايق
مطابقة الاعتقاد انما يصح اذا كانت صيغة الحمد خبرا واما اذا كانت انشاء فلا
يصح وصفه بالمطابقة واللامطابقة فيكون عاريا عن مطابقة الاعتقاد لانا
لا نم انه لا يصح وصفه بمطابقة الاعتقاد ولا مطابقته لان الحمد وصف شخص بالجميل
على الوجه المذكور فان كان مقرونا باعتقاد اتصاف ذلك الشخص به يكون
مطابقا له والا فلا سواء كانت الصيغة تركيبا غير تام كقولك
انه العالم وقدوة انه او تركيبا تاما خبرا او انشاء ثم التركيب الغير التام
والتركيب التام الانشائي لا يحتملان الصدق والكذب لان هذا ذاك اقول
لا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما يتعلق به الاعتقاد لا يتصف حقيقة بمطابقة
الاعتقاد اذ المتبادر من مطابقة الاعتقاد هو الاتحاد في الايجاب والسلب او ما يستلزمه
ويؤول اليه وذلك لا يوجد الا في القضايا ولذلك لم يتنبه احد من اهل الاصطلاح ان

المتصور يطابق الاعتقاد بل لو قال احد ان تصور مفهوم الضرب ونحوه من التصورات
يطابق الاعتقاد ولنسبه العرف الخاص الى ما يكره اللهم الا اذا نصب قرينه صارفه
عن الظاهر ويكفيك ملاحظة كلام القوم في تفسير الصدق والكذب حيث ذكروا انهما
مطابقة الواقع ولا مطابقته او مطابقة الاعتقاد ولا مطابقته او مجموع المطابقتين
وعدمه على اختلاف المذاهب ولم يريدوا بالمطابقة هذا المعنى ثم تفسير الصدق
والكذب باي معنى من المعاني من خواص الخبر باجماع العقلاء وما ذكره من انه اذا كان
مقرونا باعتقاد الاتصاف فهو مطابق سواء كانت الصيغة مركبا غير تام او تاما خبرا
وانشاء فهو مبني على ان يراد بالمطابقة غير المعنى المتعارف او يكون الوصف بالمطابقة
مجازا باعتبار ان ما يقارنها من القضايا مطابق او غير مطابق كما قيل ان
التركيب التقييدي اشارة الى حكم معقول ثم قال هذا القائل وقد اجاب بعض هذا
السؤال بعضهم بان المراد من مطابقة الاعتقاد والتعظيم الباطن الذي هو اللازم
مطابقة اعتقاد الاتصاف لصيغة الكمال فذكر الملزوم واراد اللازم وهو بعيد
لفظا او معنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلانه يلزم ح ان يكون الوصف بالجميل
المعلوم الانتفاء اذا اقترن بالتعظيم الباطن كان حمدا او بعده لا يخفى اقول
هذا الجواب اورده في حاشيته وليت شعري ان حمل المطابقة على هذا المعنى اقرب
ام التزام اتصاف التصورات والانشائيات بالمطابقة واللامطابقة فانه
ليس في هذا المعنى الا ذكر الملزوم وارادة اللازم مع ان اهل العرف العام قد يطلقون

الاعتقاد

الاعتقاد وبهذا المعنى كما يعرف من تتبع موارده هم يقولون فلان له اعتقاد في
حق فلان ويريدون به مثل ما ذكرنا هذا مع انه ينتقض بذلك الايراد بمدح السلاطين
كما سنح ولا يعدي وذلك ان الناس يعدون الوصف بالجميل المعدوم
الانتفاء اذا قارن التعظيم حمدا او مدحا كالقصائد المشتملة على وصف الممدوح بما
يعلم انتفاءه فيه فان الجمهور يعدونه مدحا ولا يعدونه استهزاء وسخرية لعلمهم بمقارنة
التعظيم بل استهزاء وسخرية قيل قال بعض الافاضل فيه تامل لانهم يذكرون
في مدح السلاطين مثلا اوصافا على سبيل المبالغة ولم يعتقد وهم بهذه الحيثية
مع ان ذلك ليس بسخرية بالاتفاق اللهم الا ان يدعى ان المراد بتلك الاوصاف
المعاني المجازية او هم يعتقدون اتصافهم بتلك الاوصاف واعترض بعض
افاضل الزمان بان الاول خلاف الواقع والثاني خلاف البديهة ولم يتذكر
انه اذا كان الاول خلاف الواقع لم يكن الكلام مستعملا في معناه المجازي واذا
كان الثاني خلاف البداهة لم يقصد العقلاء افادته ولم يكن الكلام مستعملا في
معناه الحقيقي فيلزم ان لا يكون الكلام المذكور حقيقة ولا مجازا ايضا وليت
شعري بانه يكون المراد من الكلام ح اي معنى بان اي شيء يقتضي ان يكون
الاول خلاف الواقع مع ظهور ان الواقع هو الاول اقول هذا السيد الفاضل
لم يتذكر انه لا يلزم من عدم اعتقاد مدلول الكلام ان لا يكون الكلام مستعملا فيه
فان الاخبار التي مضمونها خلاف اعتقاد المتكلم كقول السني الحصر حال من المعتزلة

العبد خالق لافعاله الاختيارية مستعملة في معناها الحقيقي مع انه لا يعتقده
كما علم من المختصرات فضلا من المطولات بل جميع الاكاذيب التي يتعمدها
كذلك ثم انه حمل قوله والثاني خلاف البديهة على ان مضمون تلك الاخبار
خلاف البديهة على ان مضمون تلك الاخبار خلاف البديهة وفرع عليه انه يلزم
ان لا يقصد العقلاء افادته ويرد عليه منع الملازمة فان الاكاذيب التي يتعمدها
المتكلم العاقل قد يكون مخالفا للبديهة مع قصد المتكلم افادتها لغرض من الاغراض
كتغليط المخاطب وتبكيته او امتحانه او للتخييل فلا يلزم ان لا يكون ذلك الكلام
حقيقة ولا مجازا كما توهمه ولا يتوجه الاستبعاد الذي تضمنه قوله ليت شعري بانه
ح يكون المراد من الكلام اي معنى لما علمت من ان المراد منه المعنى الحقيقي وان لم
يعتقده المتكلم كما في المثال المذكور ونظائره وتحقيق المقام ان الاخبار
قد يقصد بها افادة التصديق بمضمونها اما ظنا او جزما وقد يقصد بها افادة
التخييل كما في القضايا الشعرية كقولك العسل مرة مقيئة فانه يستعمل في المعنى
الحقيقي ولا يعتقده المتكلم ولا يقصد به افادة التصديق بل يقصد به افادة
التخييل لا الظن ولا الجزم واكثر القضايا المذكورة من هذا القبيل فيتدبر فيه في المدايح م
مع ان المراد بكونها في خلاف البديهة ان الحكم باتصافهم بعينه ودون اتصافهم
بتلك الاوصاف خلاف البديهة لا ما حمله عليه وجواب قوله اي شيء يقتضي
ان يكون الاول خلاف الواقع ان البديهة تقتضي ذلك اذ لا يخفى على احد ان

الشاعر

الشاعر لا يقصد في كل احد من تلك الاوصاف معنى مجازا ما يعتقد اتصاف الممدوح
به ولا يتقصد به ذلك بل لا يلتفت اليه اصلا كيف والمجاز لا بد له من قرينة وعلاقة و
تاويل لتحققها في كل واحد من تلك الاوصاف مما لا بد عليه الا معاند فقد اعتبر
في الحمد فعل الجنان والاركان قيل لا يستقيم هذا التفريع لانه لم يعلم مما سبق اعتبار
فعل الاركان في الحمد بل علم اعتبار عدم مخالفة فعل الاركان فيه واجاب عنه بعض
افاضل الزمان بان توجه السؤال على ما قرر في فايدة العطف من اشتراط التعظيمين
ظاهر لان الظاهر من التعظيم الظاهري الفعل المبني عن التعظيم كما في الباطني وما
ذكر في بيانه من انه لو خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا لا يدفع وهم وروده اذ لا يدل
على ان التعظيم الظاهري هو عدم مخالفة افعال الجوارح بل على انتفاء التعظيم الظاهري
فعل الاركان في صورة المخالفة وفيه نظر لانه ان اراد بالفعل المبني عن
التعظيم الظاهري فعل الاركان لزم ان يكون فعل اللسان اذا لم يقترن به
فعل الاركان لم يكن حمدا ولم يقل به احد وان اراد ما هو اعم من فعل اللسان
وفعل الاركان لم يلزم اعتبار فعل الاركان في الحمد ولا يستقيم التفريع المذكور اقول
الا خبير بانه لا يتوجه هذا النظر على هذا المجيب اذ غرضه توجيه السؤال المصدر بالتعليق
ودفع ما اورد عليه انه لا وجه لهذا التفريع بان المتبادر الى الوهم من اشتراط
التعظيمين اشتراط الفعل وما ذكره في بيانه لا يدفع هذا الوهم فيتوجه السؤال
وما ذكر من الايراد المذكور الذي هو بين الطلبة مشهور انما يتوجه على جواب الاستاد

حيث سلم ان كلامنا شرطه لا تعلق له بتوجيه السؤال وقد اشرنا الى جوابه حيث
حققنا ان التعظيم الظاهر هو ان يظهر من افعال الشخص التعظيم ثم قال اي
القائل واقول في الجواب لا نم انه لم يعلم مما سبق اعتبار فعل الجوارح فيه اذ المراد
بالفعل فيهما الى الفعل اللغوي الشامل للاعتقاد والموافقة افعال الجوارح التي
يكون رفعها بمخالفة فعلها اعني ترك المخالفة وقول العلماء لانه اذا اعتبر عدم
مطابقة الاعتقاد او مخالفة افعال الجوارح لم يكن حمد الشعر باعتبارهما في الحمد
فان قلت موافقة افعال الجوارح بهذا المعنى اعم من ان يصدر عنها موافق
ومن ان لا يصدر عنها موافق ومن ان لا يصدر عنها فعل فيكون مشتملا على عدم
الفعل فلا يصح عده من الافعال قلت الفعل اللغوي قد يكون امرا عدميا كما في
مات عمرو وترك زيد وقد يكون مشتملا على امر عدمي كما فيما نحن فيه ولا محذور في
ذلك اقول فيه نظر اما اولا فلان هذا المنع غير موجه لان كلام المعترض فيها في
قوة المنع كما هو ظاهر على المنصف فان من يقول مثلا انه يعلم من هذا الكلام
ذلك المعنى لا بد له من بيان وجه الدلالة ولا يستقيم حمله على المنع ومن سبق ذلك
العلم بانه يكفيه مجرد المطالبة وانكار ذلك نوع مكابرة واما ثانيا فلان فعل
اللغوي كما يشمل الاعتقاد يشمل الجهل ايضا وعدم الاعتقاد اذ كما يقال
مات زيد يقال ايضا جهل زيد فيلزم ان يكتفي في الحمد بعدم الاعتقاد والخلاف
كما اكتفى بعدم مخالفة فعل الجوارح ولا يلزم في الحمد مطابقة الاعتقاد هف فان

زعم

زعم ان المراد بمطابقة الاعتقاد وعدم مخالفته له ليشتمل صورة انتفاء الاعتقاد كان
زيادة نغمة في طنبور التعسف والركاكة فان سياق كلام المحشي آب عنه كل الاباء
حيث قال ذا عوى عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح ولو كان المراد ذلك
يقال اذا خالفه الاعتقاد او افعال الجوارح بل نقول هذه العبارة تنادي على ان المعتبر
في الباطني هو مطابقة الاعتقاد وفي الظاهري عدم المخالفة وعلى ما ذكره المحشي يكون المعتبر
في الظاهري ايضا الفعل الموافق لان عدم الفعل المخالف فعل موافق على توجيهه واما
ثالثا فلان جعل عدم صدور الفعل من افعال الجوارح في غاية البعد والركاكة
ان شئت فتامل قول من يقول فعل زيد بيده فعلا هو عدم الضرب وفعل برجله فعلا
هو عدم المشي وانظر كيف يمجه سمعك وينبو عنه طبعك هذا مع ما سبق في هذا التوجيه ثم
لا يظهر وجه قوله انما نحن فيه مشتمل على امر عدمي فانه اذا جعل عدم صدور الفعل من الجوارح
فعلا كان امرا عدميا قطعا وقد سمعت انه بعدما اطلع على ذلك وجه كلامه هذا بان المراد
بالقسم الثاني ما هو اعم من الوجودي والعدمي بناء على ان المراد بالاشتمال هو شمول
الكلي لافراده وما نحن فيه اعني الموافقة اعم من الفعل الموافق وعدم الفعل المخالف
فيكون مشتملا اي شاملا للامر العدمي وانت تعلم ان هذا مع ركاكة توجيه مشتمل على
جعل قسم الشيء قسيما له ولعل مثل ذلك هو الباعث على الاعراض عنه من الاعتراض عليه ثم الحمل
ان قيل ان حمل العلامة الجميل على المحمود به فلا يلائم قوله يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها
ولا يقال حمدتها على ذلك لغلطه على وان حمل على المحمود عليه فلا يلائم قوله لا يكون وصفه

بصفاته الذاتية حمد اله بلفظ الباء واجيب بان ذلك مبني على ذهول المعترض عن
الفرق بين المحمود به والمحمود عليه وان الجميل المذكور محمود به او على تعميم المحمود به وفي الجواب
نظر اما في الاول اولا فلان فيه اعترافا بورود الايراد وثانيا فلانه هب ان المعترض غفل
عن الفرق بينهما وعلى ان الجميل المذكور محمود به فلم لم يستدركه المجيب عليه بسلم التعريف عن
الايراد المذكور وسلم منه مع اقتضائه فيما في التعريف لوجوب اعتبار قيد اخر فيه واما في
الثاني فلان المحمود به لم يرد بالمعنى الاعم اصلا فكيف يصح حمله عليه اقول هذا السوال و
الجواب احدهما ما ذكرت في حاشيتي على شرح المطالع وما اورده المعترض مدفوع و
اما الاول فلان غرض المجيب توجيه السوال على وجه ينعقد له صورة لا ان السوال
وارد ولا جواب له واما الثاني فلان الكسائي قد بين في الجواب الفرق بين المحمود
والمحمود عليه والزم وجوب اعتبار قيد اخر كما صرح به بقوله لكن لا بد هنا اعتبار
قيد آخر فلا يسلم التعريف بهذا الاستدراك عن الايراد المذكور كما لا يخفى واما
الثالث الذي اورده على الثاني فلانه يكفي في صورة السوال ان يكون هناك
منشا لتوهم عمومه ولا يلزم منه ان يكون مطابقا للواقع وعوض ههنا توجيه السوال
على وجه ينعقد له صورة كما سبق لا اثباته فلا يقدح فيه ما ذكره اصلا ثم قال المعترض
واقول قد سبق منا اشارة الى ان العلامة بنى هذا الكلام على ما يقتضيه تعريف الحمد
على ما ذكر في الشرح وهو يقتضي ان يكون له متعلق واحد هو الجميل لا ان يكون له متعلقا
محمود به ومحمود عليه وعلى هذا التقدير كشارة في الجواب ان المراد بالجميل متعلق الحمد وهو اوحد

ليس

ليس الا سواء وقع بعد لفظ الباء او لفظ على ثم اشار الى انه لو اعتبر قيد آخر في التعريف
لكان للحمد الموصوف به متعلقان محمود به ومحمود عليه فتامل اقول ما ذكره من ان بناء كلام
قدس سره على ان الحمد متعلقا واحدا سواء كان وقع بعد لفظ الباء او لفظ على كما
صرح به بعينه عدم الفرق بين المحمود به والمحمود عليه اذ الفرق انما تحقق اذا كان
له متعلقان ثم قوله سواء وقع بعد لفظ الباء او لفظ على صريح في انه لا فرق بين
المحمود به والمحمود عليه كما لا يخفى وقد رد انتفاء السوال مبني على عدم الفرق بينهما
ففي كلامه تناقض ثم ما ذكره في الجواب جواب عن الايراد المتوجه على تقرير السوال
حيث ردد بين ان يكون المراد بالجميل المحمود عليه او المحمود به وحاصل جوابه اختيار
شق ثالث وهو ان المراد متعلق الحمد مطلقا وانت خبير بانه مبني على عدم الفرق
بين المحمود به وعليه اذ لو كان السائل ملاحظا للفرق بينهما لم يتشبث ان يورد في
النقض تارة مدحت اللولوة على صفائها وافي وصحة بصفاته الذاتية وما
نسبه اليه قدس سره من الاشارة لا يرتبط بكلامه فانه اورد الفرق في الجواب
عن الايراد على التعريف وليس مقصوده ما ذكره من الشرطية واين هذا من ذاك
كما لا يخفى على من تنبه ادنى تنبيه وقد يجاب بانه قيل ادعى السائل
في الشق الاول الملازمة بين تعميم الجميل وكون الحمد مرادفا للمدح ثم بين بطلان
اللازم بانفراد المدح عن الحمد في مثال اللولوة فقوله قد يجاب منع للملازمة
وسنده له وتحريره انا لا نم ان الجميل اذا تناول الاختياري وغيره كان الحمد مرادفا

للمدح وانما يكون كذلك لو لم يعتبر فيه قيد غير معتبر في الحمد وقد يكون المحمود عليه اختياريا
وليس كذلك اقول كيف يتم هذا الجواب مع انه لا اشعار في تعريف الحمد بذلك القيد
فالاعتراف بان هذا القيد معتبر في الحمد مع انه غير مذكور في التعريف اعتراف بفساد
التعريف فالاولى ان يقال بان الغرض من هذا الكلام تحقيق المقام وبيان انه ليس
بينهما ترادف في الواقع بناء على ان هذا القيد معتبر في الحمد في نفس الامر فيكون
تعريفا بالاعم وفيه البعد الذي ذكرناه سابقا   فان قيل انه قيل هذا
تنبيه على ان ما ذكر في معرض السند لا يصلح للسندية وتحريره ان هذا القيد غير
معتبر فيه لان اعتباره يقتضي وجود المحمود عليه في كل مادة وهو مفقود في مثال
وصف الشجاع بالشجاعة وقوله قلنا دفع لعدم صلاحية السند به للمنع فقد انه في
الصورة المذكورة وتحريره انا لا نسلم ان المحمود عليه مفقود في تلك الصورة فان
المحمود عليه مفقود في تلك الصورة فان المحمود عليه وبه متغايران هناك بالاعتبار
وقوله ومنهم من منع اشارة الى منع بطلان الثاني وما ذكره في بيان وتحريره
انا لا نسلم عدم ترادفهما لصحة المدح بما ليس اختياريا فانهما مترادفان كما يشعر به قول
صاحب الكشاف الحمد والمدح اخوان ومثال اللؤلؤة مصنوع لا غيره وبهذا توجيه
الكلام في هذا المقام وله توجيهات اخر لا تشتبه على ذوي الافهام فان قلت لا يصح
ان يحمل قوله ومنهم اشارة الى منع بطلان الثاني اذ منع صحة المدح بما ليس
اختياريا مع اعتبار العموم في المحمود به يرفع الترادف وهو يستلزم بطلان الثاني قلت

المنع

المنع المذكور مع اختيار العموم في المحمود به لا يستلزم دفع الترادف لاحتمال ان يكون
الحمد ايضا يختص بالاختياري لا لاشتراط ان يكون المحمود عليه اختياريا وان كان المحمود
به اعم اقول المنع المذكور هو منع صحة المدح بما ليس اختياريا لا على ما ليس اختياريا و
المناسب لتوجيهه هو الثاني لا الاول فان مدخول الباء هو المحمود به لا عليه والتكلف
الذي تحمله بعض الناظرين بحمل الباء على السببية ليكون مدخوله محمودا عليه تكلف بارد
مخالف للاصطلاح وصرف الكلام عن الظاهر من غير قرينة وكان اللائق بحاله ان
ينقل تتمة هذا الكلام كما اطلع عليه في ماخذه   ومن حيث قياسهما بمجلسهما آنه
قيل فان قلت لا يصح ان يكون الشجاعة محمودا عليها لانها من الاخلاق وهي امور
جبلية غير اختيارية وقد مر ان المحمود عليه امر اختياري قلت في الاخلاق خلاف فقيل
انها كسبية وقيل جبلية وقيل بعض وبعض والمعلم الاول اختار الاول ولعل العلامة
بنى الكلام عليه اقول هذا السؤال مع الجواب مشهور ان بين الطلبة والاصحاب ثم
جوابه انما يتم اذا كان المراد بالجميل الاختياري هو الامر الحاصل بالاختيار اي اعم
منه ومن نفس الفعل الاختياري اما اذا اريد نفس الفعل الاختياري فلا يكاد يتم كما لا يخفى
ثم في قوله لعل العلامة بنى الكلام عليه نظر اذ يحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون بناء كلامه
على المذهب الاخير وهو التبعيض لكن يكون الشجاعة عنده من البعض الذي يجري فيه
الكسب فلا وجه للتخصيص بالمذهب الاول   ولا يقال حمد تهاما على ذلك قد
اوردت على هذا في حاشيتي ان عدم قولهم حمدتها لا يدل على نفي الترادف اذ لا ينافي

ان انت عالم بل نفی انک عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا مترادفان کما اعترف
به الاستاد فاعترض علی ذلک بان ترادفهما ممنوع لان انت ضمیر مرفوع یدل
بالصیغة علی الرفع والکاف ضمیر منصوب یدل بالصیغة علی النصب فان الاعراب کما
یکون بالحروف والحرکات یکون بالصیغة کما حقق فی موضعه فکیف یکونان مترادفین
نعم انهما متشارکان فی بعض مدلولهما اقول هذا المنع غیر موجه اما اولا فلانه منع
فی مقابلة المنع فان الاستاد قد استدل علی بطلان المسالة بانه یقال حمدتها
ولا یقال حمدتها فنقول لمن قال عدم قولهم حمدتها لا یدل علی نفی الترادف منع
کما لا یخفی واما ثانیا فلان هذا الایراد مبنی علی اعتراف الاستاد وتسلیم حیث صرح
فی آخره بقوله کما اعترف به قدس سره وقد صرح بذلک فی حواشی الشمسیة والمطالع
فیها الایراد الرامی واسقاط آخر الکلام لرواج الایراد علیه عند العوام لیس من دأب
الکرام ثم ان القول بدلالتها بالصیغة علی الاعراب مما ذهب بعض النحاة کصاحب
اللباب وخالفه جمهور من الاصحاب علی ان الشیخ الرضی رحمه الله قد صرح بان ادخال
العلم والمعرفة مع ان العلم یتعدی الی مفعولین دون المعرفة قال ولا تتوهم ان بین
علمت وعرفت فرقا فی المعنی کما ظن بعضهم فان معنی علمت ان زیدا قائم وعرفت
ان زیدا قائم واحد الا ان عرف لا ینصب جزئی الجملة الاسمیة کما ینصبهما علم لا
لفرق معنوی بینهما بل هو موکول الی اختیار العرب فانهم قد یخصون احد المتساویین
فی المعنی بحکم لفظی دون الآخر هذا کلامه واما ثالثا فلانه مع للسند الاخص ذلو عدلنا

الی مثال انک عالم وان ایاک عالم لم یبق لتوهمه مجال ولیس له ان تقول عرضی التنبیه
علی عدم صلاحة السند للسندیة لا علمت فظهر ان ما ذکره وهم علی وهم علاوهم ثم
انا علی ذاتیاته توجیه کلام الاسلاف بقدر الامکان تمرفع هذا السؤال بان مراد
الاستاد بقوله ولا یقال حمدتها انه لیس الحمد عنها فلا یقال احمدتها وح لیستقیم الکلام
ولیس فیه الا ذکر العام وارادة الخاص بقرینة المقام   واعلم ان القول المخصوص
الخ قیل انه اشارة الی علاقة مصححة لاطلاق لفظ الحمد علی الفعل الباری تعالی و
الوصف من الاشارة الیها ان اطلاق لفظ الحمد علی الفعل المذکور بواسطة تلک
العلاقة لیکون مجازا اولا نقیص به تعریف الحمد وتحریر ما ذکره ان القول المخصوص
کقولک زید کریم لیس حمدا لخصوصه بل لانه متصف باظهار صفة الکمال حتی لو زال عنه هذا
کان یکون مقرونا بامارة الکذب او واقعا فی غیر النفع لم یکن حمدا فیکون
للاظهار المذکور فیه اختصاص بالحمد ویصح اطلاق لفظ الحمد علی الفعل المتصف
به مجازا وفیه بحث لانه ان اراد بالقول المخصوص ذلک القول مع جمیع الامور المعتبرة
فی کونه حمدا فهو لخصوصه حمد واذا زال عنه تلک الخصوصیة لم یکن حمدا وان اراد به ذلک
القول بدون شیء من الامور المعتبرة فی الحمد او مطلقا فهو لا یکون حمدا سواء کان
مظهر صفة الکمال اولم یکن اقول فی هذا البحث بحث لانا نختار ان المراد ذلک القول
مطلقا من غیر اشتراط مقارنة الامور المعتبرة فی کونه حمدا او لا اشتراط عدم المقارنة
قوله فهو لا یکون حمدا سواء کان مظهر الصفة الکمال ولا قلنا ع فان ذلک اذا کان

مظهر الصفة الكمال يكون حمدا لا محالة لتحقق الخصوصية التي هو بها حمد فان قولك زيد
كريم مثلا اذا اتصف باظهار صفة الكمال فهو حمد قطعا وهذا القدر كاف في علاقة
النقل وتحريره ان اللفظ الدال على الاتصاف بصفة الكمال لما صار حمدا باظهاره صفة
الكمال بل في ذلك الاظهار هو الغرض المطلوب فيصح ان يجعل نقله من هذا المعنى الى الاظهار
المطلق وههنا كلام آخر اوردناه في حواشينا لكن لما كان معظم الغرض من هذا
التعليق تعقب اقوال هذا المعترض لم نذكره ههنا   لا تتخلف الخ قيل فان
قيل دلالة الافعال ايضا قد تتخلف كدلالة الاعطاء على السخاوة اذا لم يعلم
انه لغرض مع ان السخاوة صفة قلت كما ان دلالة القول على صفة الكمال مشروط
بالعلم بالوضع كذلك دلالة الفعل عليها مشروط بالعلم بانه اثرها وبعد ذينك العلمين قد
تتخلف المدلول عن الدال في القول ولا تتخلف في الفعل اقول هذا السؤال والجواب
مرددهان معضلا في حاشيته على حاشية المطالع وقد نحله كما ترى ودأب هذا الفاضل
خصوصا في هذا التعليق ان ما يجده في كلام غيره ان كان موافقا لعقله نسبه الى نفسه
وان لم يكن موافقا ينقله ويعترض عليه اما بما يسنح له او بما يجده في كلام ثالث من غير ان
ينسبه اليه وليس كذلك داب المنصفين بل هو شنشنة المتشدقين المتصلفين
اعتمادا على ما ذكره في تعريف الحمد الاصطلاحي قيل فيه تامل اذ لا يخفى ان مقصود
الشارح ههنا بيان معنى المفردات المتالفة فان الخطبة منها من الحمد والشكر و
الآلاء والنعماء والهداية والعناية وغيرها فترك بيان معنى الشكر الذي هو صنو الحمد

اعتمادا

اعتمادا على ما لم يذكره بعد بعيد جدا نعم لو لم يذكر معنى اللاحق اعتمادا على السابق
لكان له وجه فالاولى ان يقال بين الشارح ههنا معنى الشكر مستغرقا فيما ذكره في
تعريف الحمد بان خصص الجميل بالنعمة بقوله والشكر على النعمة خاصة وعمم مورده
بقوله ويكون باللسان والجنان والاركان فخرج ان الشكر هو الوصف على الجميل
الذي هو النعمة باحد هذه الثلثة على جهة التعظيم والتبجيل فان قلت قد صرح العلامة
بان الوصف يتضمن الدلالة على كونه باللسان فكيف يستقيم الوصف بالجنان و
الاركان قلت ذلك غير مسلم فان قول الجوهري وصفت الشيء وصفا وصفة فالهاء
عوض عن الواو يدل على انهما بمعنى ولا يختص الصفة بفعل اللسان كما لا يخفى من مواقع
استعمالاتها وما ذكره العلامة في بيان ذلك من انه لا يتبادر من قولك وصفت فلانا
كذا الا فعل اللسان لا يستلزم ان يكون حقيقة فيه لاحتمال ان يكون معناه اعم
من ذلك لو اسطة كثرة استعماله في هذا القسم يتبادر منه ذلك كما في لفظ الوجود على ما
حقق فيما سيأتي على انه يقال وصف فلان بكذا اذا كتب صفاته وبعد اللتيا والتي
فالظاهر من عبارة الشرح ان الشارح استعمله ههنا في المعنى الاعم سواء كان حقيقة او
مجازا ولهذا اعقبه بقوله وهو باللسان وحده ثم لبعض الفضلاء بواسطة عدم اهتدائه
الى حل الكلام في هذا المقام تشبث بان الشارح بين مفهوم الشكر ههنا بالقضايا
ثم قال فان قلت قد صرحوا بانه لا يمكن اكتساب التصور من التصديق فكيف يمكن
استفادة المفهومات التصورية من المعلومات التصديقية التي هي القضايا المذكورة

قلت استفادتها عند ذكر القضايا من المفهومات التصورية والمعلومات الحاصلة
من تلك القضايا وترتيب تلك المفهومات وانت خبير بان القضايا التي ذكرها
الشارح هناك لا يعلم ههنا جميع المفهومات المعتبرة في تعريف الشكر وربطها
ضرورة انه لا يعلم ههنا التعظيم ولا الترتيب بينها وما قصدنا ذلك هناك يغني
عن ارتكاب امثال هذه التعسفات اغناء الصباح عن المصباح اقول في حمله
هذا الكلام الحاشية الاولى انه جعل ترك بعض المقاصد اعتمادا اثباتها صريحا في غاية
البعد وهو غير مسلم فان الاعتماد في السابق على اللاحق شايع من المصنفين
من غير نكير الثاني انه جعل نكتة اعني الاعتماد في اللاحق على السابق الغير غير
خال عن البعد تعريضا كما يفهم من سياق كلامه وهو الخفي الثالث ان ما ذكره
من التوجيه لا يستقيم لان اطلاق الوصف على فعل الجوارح كالرجل مثلا غير معهود
وقد اذا اخدم احد آخر سد به بل يطلق على نفس ذلك الفعل انه وصف بالجميل
وما نقله عن الجوهري لا يدل على ما يحتمله اصلا وما ذكره في بيانه من ان لا يختص
الصفة بفعل اللسان كما لا يخفى على مواقع استعمالاته كلام مختبط منشاه الخلط
بين الصفة بالمعنى المصدري المرادف للوصف المصدري والصفة بمعنى الامر القائم
بالغير وكانه توهم ان معنى القائم بالغير المسمى صفة من غير اعتبار فعل اللسان فكذا
الوصف المصدري لا يعتبر فيه فعل اللسان ولا يخفى ان اطلاق الوصف والصفة
على هذا المعنى باعتبار انه ما يوصف به الشيء وذلك لا يدل على عدم اعتبار فعل اللسان

في المعنى

في المعنى المصدري كما لا يخفى ولكن من العجب كيف تورط الفضلاء الكرام في مثل
هذه الاوهام الرابع ان ما اورده على كون الوصف حقيقة في فعل اللسان
مدخول بان الواجب ان يحافظ في كل مبحث على ما هو وظيفته فلا يطالب في
المطالب باليقين ولا يكتفى بالظن في اليقينيات ومن البين ان مثل هذا المبحث
من الامور الظنية وقد ثبت في مظانه ان التبادر اقوى امارات الحقيقة فايراد
هذا المنع خروج عن قانون المبحث ووظيفته وقياسه على لفظ الوجود ومدلوله
لقيام الصارف فيه فانهم صرحوا بتقسيم الوجود الى الذهني والخارجي وذلك تصريح
بعموم معناه ولا صارف في الوصف فيجب حمله على انه حقيقة في المعنى المتبادر وتمسكه
بانه يقال وصفت فلانا بكذا او كذا اذا كتب صفاته غير مستقيم اذ لا دلالة
في ذلك على انه حقيقة فيه وانما كان يتم لو كان التبادر منه عند الاطلاق ذلك
او ما يشمله فان النقوش الكتبية تسمى كلما وكلاما ولا شك في انه مجاز بل القلم
يسمى احد اللسانين ولا ريب في انه تجوز على ما ان ذهب اليه من عموم الوصف
يعني ليس ان يكون قوله وهو باللسان وحده جزءا من التعريف والا لم يكن
ما ذكره لدخول الشكر الصادق من الاركان فيه ولا يخفى التباعد في هذا الارتكاب
انه مبني ان قوله الا ان الشارح استعمله بالمعنى الاعم غير تام وما تمسك به من
تعقيبه لقوله وهو باللسان وحده لا يدل على ذلك اصلا بل هو توطئة لبيان
النسبة كيف ولو كان كذلك لكان جزءا من التعريف كما سبق ويكون

وزانه وزان قولك الحيوان جسم نام وهو حساس متحرك بالارادة وحده ولا يتخفى
سماجته على من سلم ذائقته وفطانته عن مرارة المراء وحذر الامتراء ويظهر عنده هذا
ان تعقبه بذلك دليل على انه لم يستعمله بالمعنى الاعم والا لكان حقه ان يقول
هو الوصف بالبيان الخ واما ما سنح به على بعض الفضلاء فقال فيه بعض الفضلاء
لعله ايضا لم يهتد الى حله الذي سنح به على ان ما ذكره من ان القضايا التي ذكرها
الشارح هناك لا يعلم منها جميع المفهومات الخ لا يدفع الشبهة التي ذكرها بعض
الفضلاء فان استفادة بعض التصورات المعتبرة في تصور الشكر من التصديق
محذور ايضا كما ان استفادة جميعها محذور على ما استبين ان التفطن يستفاد
من كونه على النعمة واما الترتيب فلا ثم ان ذلك الفاضل ادعى انه يفهم من تلك
القضايا بل الظاهر ان قوله وترتيب تلك المفهومات مجرور عطفا على المفهومات
فكأنه قال استفادتها من المعلومات التصورية المذكورة في ضمن القضايا و
من ترتيب تلك المفهومات ولا يلزم ان يكون الترتيب مستفادا منها ولذلك
قدم الوصف بالماخوذة من القضايا على الترتيب ففيه اشعار ظاهر بان
الترتيب ليس ماخوذا منها لكن وجود الشكر اه قيل لما كان في
الشرح تصريح بالمورد الحمد هو اللسان وحده ومورد الشكر احد الثلثة المذكورة
واشعار بان متعلق الشكر اخص من متعلقه حيث قال الشكر على النعمة خاصة
ظهر من ذلك ان الشكر يوجد بدون الحمد في افعال القلب والجوارح ويوجد ان

معاف

معا فرضا للبيان اذ من المعلوم ان لا تساوي بين متعلقيهما ولما لم يصرح بان الحمد
اعم من النعمة ولم يكن في كلامه اشعار بذلك ايضا لم يظهر من كلامه ان الحمد في اي
مادة يوجد بدون الشكر لظهور وجود الشكر بدونه فتعرض لهذه المادة ههنا
ولعل العلامة اشار اليها بذلك بقوله واما وجود الحمد بدون الشكر ففيه نوع خفاء
اقول ما ذكره انما يتم اذا كان شمول الحمد للنعمة ظاهرا وشموله لغيرها غير ظاهر و
ذلك غير ظ بل الظ ان شموله للنعمة وغيرها في مرتبة واحدة من الظهور وبالجملة فما
ذكره غير تام ولذلك حمله كثير من الناظرين على ان خفاءه مبني على ان الحمد في غير
مقابلة النعمة نادر بالنسبة الى مادة اجتماع الحمد والشكر وافتراق الشكر عن
الحمد اذ الغالب الميل الى المطاعم وغيرها من النعم حتى انهم لا يمدحون احدا
ما لم يصل اليهم منه نعمة ولذلك قيل الناس اكيس من ان يمدحوا رجلا ما لم
يروا عنده آثار احسان وهي المزايا المتعدية قيل قيل عليه نفس المزايا
لا يتعدى والتعدية الاثر مشترك بينها وبين الفضائل وفيه نظر اذ لا نم ان
نفس المزايا لا يتعدى فانها على ما فسرها العلامة هي العطايا ولا شك انها يتعدى
من المنعم الى المنعم عليه اقول انت خبير بان العطايا وان وصلت من المنعم
الى المنعم عليه فانها ليست اوصافا للمشكور بل صفته هو الانعام والاعطاء
لا العطية فالوجه في الجواب ان يقال ان المراد بالمزايا المتعدية هو الصفات
الجميلة المتعدية كالعفو وايصال النفع فانها مزايا متعدية الى الغير بخلاف

الصفات الجميلة الذاتية كالعلم ووجوب الوجود والحسن واعتدال القامة ويحتمل
يحمل تغيير الكيفيات والمزايا بالعطايا على تقدير حذف المضاف بمعنى ايصال
العطايا ثم قال هذا القايل هذا وفي عبارة الشرح تمحيح الى ان الفواضل
هي النعم حيث عقب قوله والشكر على النعمة خاصة بقوله والشكر يختص بالفواضل
اقول كيف يصح حمل الفواضل النعمة مع انه صرح بان تعريف الشكر مستخرج
من تعريف الحمد بتصرف وهو تعميم الوصف بحيث يعم الموارد الثلثة وتخصيص
الجميل بالنعم اذ لا شك ان الجميل صفة للفعل ونفس النعم ليست فعلا فكيف
يختص الجميل بها مع انه لا يشتملها   ناسب تفسيرها بالنعم الباطنة فرضنا
اذ لا يخفى ان قول المص شكرك نعمة ظاهرة مورد البيان وان الشكر الذي
عده من النعماء اما اشارة الى هذا الشكر واما اشارة الى مطلق الشكر الذي
يشتمله وغيره فكيف يناسب تفسير النعماء بالنعم الباطنة التي لا يشتمله قطعا فان
قلت لو لم يحمل النعماء على النعم الباطنة يفوت المقابلة قلت حملها على معناه الحقيقي
المتناول للشكر المذكور اولى من صرفه عنه الى معنى مجازي لا يشمل الشكر المذكور
رعاية للمقابلة على ان كون الحمد من النعم الظاهرة لا ينافي عده من الالاء
بالمعنى التحقيقي فما الباعث على الصرف عن هذا المعنى الى معنى مجازي لا يشمل
الشكر المذكور اقول ولا يخفى ان الشكر الذي عده من النعماء اشارة الى مطلق
الشكر المدلول عليه بقوله شكرك لا الى قوله شكرك على ما يشهد به الطبع المستقيم

وعده

وعده من النعم الباطنة بنى على ما ذكره الكيتا من الاعتداد باشرف موارده الذي
هو شرط في ساير افراده وذلك لاعتبار خطابي لطيف لا ينكره من له ادنى
انصاف مع المناسبة فخروج عن دايرة الانصاف وما ذكره من ان في هذا التوجيه
صرفا للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي عنه ممنوع فان اطلاق العام وارادة الخاص
يحتمل على وجهين الاول ان يراد بالعام الخاص بخصوصه فحينئذ يكون مجازا
والثاني ان يراد بالمقام معناه ويفهم الخصوص من القرينة فيكون اللفظ
مستعملا في معناه الحقيقي والخصوصية معلومة من القرينة فلا يكون مجازا ويمكن ان
يحمل ما نحن فيه من الوجه الثاني على انه لو سلم كونه مجازا فلا بعد فيه اذ المجاز ابلغ
من الحقيقة والمقام الخطابي يناسب التجوز لا سيما وقد تضمن هنا نكتة هي
الاشعار بعدم الاعتداد بساير افراد الشكر بدون الفرد القلبي فكانه
الشكر كله ولذلك عده من النعم الباطنة   ما لم ينضم اليه قلب الفعل
قيل قيل عليه لا يدل التعريف الشكر على هذا الانضمام واجيب بانه يدل على
ذلك قولهم في تعريف الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما لانه لما كان
الباعث عليه الانعام كان هناك تعظيم باطني قطعا ضرورة ان الانعام لا يكون
باعثا على الشكر وفيه نظر اذ الانعام الشرعي قد يكون باعثا على الشكر نعم
تعريف الشكر المأخوذ من تعريف الحمد المأخوذ بتخصيص
المتعلق وتعميم المورد اعني الوصف على الجميل الذي هو النعمة بالموارد الثلثة

على جهة التعظيم والتبجيل يدل هذا الانعام اذ لو كان عاريا عن مطابقة الاعتقاد
لم يكن على جهة التعظيم وطريقه كما ان الحمد اذا كان عاريا عن مطابقة لم يكن على جهة
التعظيم حمدا فصلا واقول في النظر نظر لان مثل ذلك لا يسمى انعاما في العرف
بل تحقيرا اذ مطلق الاعطاء لا يسمى انعاما مثلا من اهدى الى غني فلسا لا يقال انه
انعم عليه بل يقال انه استخف به وحقره وسخر منه واهانه فان قلت ربما كان الشيء
حقيرا في الواقع غير حقير عند الشاكر او بالعكس قلت المراد بالانعام المأخوذ
في التعريف الانعام بحسب اعتقاد الشاكر كما هو الظاهر فانه الباعث على الشكر
واعطاء الحقير في نظره تحقير في نظره فلا يرد النقض واما قوله نعم الخ وقد سبق
ما فيه من التعسفات لا يستلزمه تسوية الافعال الخ قيل قيل كيف
يستلزم تسوية الافعال وهو محال وان تسلسلها ينافي الاتيان بشيء منها على التمام
لان ما لا يتناهى لا يتم وفيه نظر اذ لا يلزم المنافاة بين التسوية والاتيان المذكور
بل الاتيان المذكور يستلزم وقوع افعال غير متناهية مترتبة ان شكر النعمة و
شكر شكر النعمة وشكر شكر شكر النعمة وهلم جرا وهو المعنى بتسوية الافعال وهناك
كون تلك الافعال لا يتم لا ينافي ان يستلزمها الاتيان المذكور غاية الامر ان
ما يستلزمها ايضا لا يقع في نفس الامر فيستدل بالعدم على امتناع وقوع الاتيان
المذكور باستلزام وقوع الافعال التي الى غير النهاية قول السؤال وارد ولا
يحتاج الى هذا الجواب بل لا يتم اما الاول فلان الاتيان المذكور قد يكون محالا

فيستلزم

فيستلزم ما ينافيه على ما هو المشهور كما ان اجتماع النقيضين يستلزم ارتفاعهما
المنافي له بل كثير من القياسات الخلفية المستعمل فيها يستلزم ما ينافيه ولا يجدي فيها
الا القدح في العلامة التي لاجلها يدعي الخصم اللزوم واما الثاني فلان التسوية هاهنا
عبارة عن ترتب افعال غير واقعة عند حد من طرف الاستقبال والاتيان بجميعها
ينافي هذه التسوية لان محصل هذه التسوية عدم انقضائها بتمامها والاتيان بتمامها
انقضاؤها فيتنافيان قطعا كما ان تسوية الحوادث المتعاقبة الآتية عبارة من
عدم انقضائها باسرها فينافي انقضائها باسرها ثم قيل يمكن الحمد والشكر على جميع
النعم السابقة واللاحقة وما بينهما جملة فكيف يلزم التسوية قيل ويمكن ان يجاب بان
لزوم التسوية مبني على مقدمة مشهورة هي انه يجب بازاء كل نعمة شكر آخر ولزوم التسوية
على تقدير صدقها ظاهر اقول في هذا الجواب نظر لان كلام السائل في قوة منع المقدمة
المشهورة القائلة بان كل نعمة تقتضي شكرا آخر بناء على ان في هذه الصورة
تحقق الشكر على جميع النعم السابقة واللاحقة فيتضمن الشكر على نفس ذلك الشكر فلا يقتضي
شكرا آخر ولا شك في انه لا ينتظم في جوابه ان يقال كلامنا مبني على تلك المقدمة لان
السؤال مبني على منع تلك المقدمة فجوابه بان مبنى الكلام على تلك المقدمة غير موجه بل
الوجه في الجواب ان يقال الشكر على النعمة فرع حصول تلك النعمة اذ المراد من
المنعم المذكور في تعريف الشكر تحقق منه الانعام كما هو المتبادر فشكر كل نعمة هو
الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم الذي تحقق منه كما هو ايصال تلك النعمة فما لم يحصل تلك

النعم لا يكون الشكر شكرا عليه فان تعظيم من ترتب منه الانعام ولم يحصل عنه الانعام بعد ليس
شكرا وبلوغ في الصورة المذكورة لا يكون ذلك الشكر شكرا على نفس ذلك الشكر لان
ذلك الشكر انما يحصل بعد تمامه فما لم يتم لم يحصل النعمة في ذلك الشكر وبتمامه يجب عليه شكر
آخر في مقابلته فتامل اللازمة له قيل فان ملاحظة المعنى الحقيقي لازم للاستعمال
اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا اما اذا كان حقيقة فظ واما اذا كان مجازا فلانه
يعتبر العلاقة مع المعنى الحقيقي ح وذلك فرع ملاحظته اولا كانه انما اسند اللزوم الى
الاستعمال لانه حسب ان ملاحظة المعنى الحقيقي ثم يستعمل اللفظ في المعنى المجازي و
انت خبير بان السامع ايضا انما يفهم المعنى المجازي بواسطة علمه بوضع اللفظ للمعنى
الحقيقي ووضوح النوع لما هو له علاقة معه من العلاقات المعتبرة فيفهم ايضا المعنى المجازي
يتوقف على ملاحظة المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الشيء في جزء امنه الخ قيل
قيل هذا الكلام بظاهره لا يصح لانه ان اراد بالقول المطلق الدال على التعظيم انه
مع مفهومه الكلي لا يصح القول بكونه جزءا من الشكر لان جزءه ماصدق هو
عليه وان اراد به ماصدق هو عليه لا يصح كون الاول فردا منه فلا يرد كونه جزءا عن
الظاهر واجاب عنه بعض فضلاء الزمان بانه لا خفاء ان حرف الجمع افعال تعدد
كما صرح المحشي وان اجزاءه حرف كل عضو عضو فحرف اللسان جزء منه والقول
المخصوص فرد من جزء فلا يرد ما يتوهم من ان جزء الشكر هو جزئيات القول الدال
على التعظيم لا المفهوم الكلي فان الكلي جزء الكلي والجزئي جزء الجزئي ولا حاجة الى

تقدير

تقدير الافراد او حذف المضاف نعم يتجه المناقشة بان حرف اللسان اعم
من القول المطلق الدال على التعظيم والجزء هو الاول وفيهما نظر اما في السؤال
فلانا نختار ان المراد مفهومه قوله لا يصح القول بكونه جزءا من الشكر قلنا ممنوع وما
ذكر في بيانه من ان الجزء ماصدق عليه لا ينافي كون المفهوم ايضا جزءا منه اذ
من الجائز ان يكون المفهوم جزءا لما صدق عليه فاذا كان ماصدق عليه جزءا من
شيء يكون المفهوم جزء جزئه فيكون لا محالة جزءا له واما في الجواب فلانه بعد
ان حرف اللسان جزء من الشكر الكلي اعني مفهوم الشكر لكن لا نم انه يلزم منه
ذلك ان يكون القول المطلق الدال على التعظيم جزءا منه فان القول المطلق
من آثار حرف اللسان لا نفسه ولا يلزم من كون الشيء جزءا لآخر ان يكون اثره
جزءا منه فلم يثبت بما ذكره كون القول المطلق المذكور جزء الشكر الكلي وهو بصدد
اثبات ذلك وايضا لا نم ان القول المخصوص فرد من جزئه الذي هو حرف اللسان
كما يتبادر من عبارته فانه اثر للحرف المذكور غير محمول عليه كما لا يخفى ولا نم ان حرف
اللسان اعم من القول المطلق الدال على التعظيم لتباينهما ضرورة ان القول
المطلق الصادق على مثل الشكر لله لا يصدق عليه حرف اللسان اقول هذا الجواب
ذكره في حاشيته التي علقها منذ سنين وفي النظر الذي اورده المعترض النظار
اما فيما اورده على السؤال فلان المنع الذي اورده خارج عن قانون التوجيه
اذ الاستناد بهنا ممنوع وكلام القائل في قوة المنع ثم قوله من الجائز ان يكون

العارضة
المفهوم جزء الماصدق عليه كيف وقد اعتبر فيه الدلالة التي هي من الاضافات
للافراد على ان النظر ان المراد ههنا هو الجزء الخارجي لا الجزء العقلي كما لا يخفى
على من اتصف بالفهم والانصاف واما فيما اورده على الجواب فلانه لا معنى لحركة
اللسان الا تحريكه بالحركات المخصوصة باحداث الكلام وذلك بعينه هو القول بالمعنى
المصدري لا فرق بينهما ولا لحب الاعتقاد كما ان فعل الاركان هو تحريكها حركة مخصوصة
ولو كان القول المخصوص اثر صرف اللسان لكان فعل الجنان والاركان ايضا
اثر صرف الجنان والاركان لا نفسها ولا بعيد في ان الحمد العرفي الذي هو فعل ينبئ
عن تعظيم المنعم الخ جزء من الشكر العرفي اذ يكون في حد ذاته صرف الالات لا نفس
فعل الالات فقد اندفع ما ذكره من منع كون القول المخصوص وغيره جزءا له بناء على
انه اثر للصرف غير محمول عليه وليت شعري اذا لم يحمل العرف على ذلك فحال
كيف يكون فعل اللسان والجنان والاركان التي هي افراد الحمد العرفي جزءا من الشكر
العرفي كما صرح به الاستاد قدس سره وقيل اذا قال احد مثل زيد كريم هل صدر عنه
الا فعل واحد هو التكلم بهذا الكلام واي ذلك الفعل الذي سميته صرفا للسان
وزعم ان القول المخصوص اثره ثم قال في المعترض فان قلت لو كان القول
المطلق الدال على التعظيم جزءا للشكر لم يتحقق الشكر بدونه لكن يتحقق الشكر
بدونه في الافعال اذ صرف جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله قلت ما قال
العلامة من كون الثاني جزءا منه لا يوجب ان يكون جزء الجميع افراد الشكر

بل يكون

بل يكون في ذلك ان يكون جزء الاكثر افراده على ان النقض المذكور انما يتوجه
اذا صح وجود الشكر بهذا المعنى في الافعال وهو غير بين فعسى ان لا يتحقق فيه
اقول لا يخفى انه لا معنى لقوله الثاني جزء من الشكر الا كونه جزءا منه مطلقا فان
ما يكون جزء البعض افراد الشيء دون بعض لا يقال انه جزء له الا ترى انك لو قلت
ان تحريك اللسان جزء من الشكر اللغوي باعتبار انه جزء من بعض افراده
لنسبك العقلاء الى ما تكره كيف والكلام ههنا في حقيقة الشكر وكون الشيء
جزءا من الحقيقة يستلزم ان لا توجد تلك الحقيقة بدونه ثم المنع المذكور في العلاوة
خارج عن قانون التوجيه لان الاستاد ادعى الجزئية المستلزمة لان لا يوجد
الشكر بدونه والمورد عليه مانع فيكفيه الاحتمال فعليه قدس سره ان يثبت انه
لا يتحقق الشكر العرفي بدون فعل اللسان ولا يجديه منع الوقوع كما قصده
هذا المعترض ثم ههنا لطيفة هي ان المعترض في بعض تعاليقه ادعى ان من اورد
النقض على التعريف يكفيه الاحتمال حتى يكفي ان يقول لا نسلم ان هذا التعريف
جامع او مانع لجواز خروج بعض افراد المعرف عنه او دخول ما ليس فردا منه
فيه ولهذا زعم انه يجب عليه منع الدور عن تعريف الوجود بالكون بناء
على احتمال ان الكون المأخوذ في التعريف هو النسبي والمعرف هو الكون في نفسه
ان يثبت بالدليل ان الكون النسبي غير الكون في نفسه ثم يزعم ههنا انه لابد
لمن يمنع كون الحمد اللغوي لازما للشكر العرفي ان يثبت وجوده بدونه ثم قال

المعترض فان قلت ان اريد بصرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله صرفه فيه في
وقت ما لزم ان يكون من صرف كلا مما انعم الله عليه في وقت ما فيما خلق لاجله وفيما
ما كان شاكرا وان كان تاركا للاكثر مما يجب عليه بحق والمقصود لزوم صرف جميع ما انعم الله
اذ الانسان مثلا في كل وقت يوجد فيه من جملة ما انعم الله عليه ولم يصرفه الا في بعض الاوقات
وان اريد به صرفه في جميع الاوقات تعذر تحصيله لان العبد لا يقدر على صرف جميع ما
انعم الله عليه فيما لاجله في جميع الاوقات فان الانسان لا يشغله شان عن شان و
ايضا قد يكون نعمة واحدة مخلوقة لامور متعددة كل منها واجب كاللسان
المخلوق القراءة القران وغيرها فاذا صرفه العبد في احدها بعينه وصرف سائر
ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله كان شاكرا مع انه تارك لما يجب عليه قلنا اريد
صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله في وقت على الشايع صرفه فيه
على الوجه الذي كلف العبد به فلا محذور اصلا اقول هذا السؤال والجواب مذكوران
في بعض الحواشي التي كانت في نظره اعني حاشية فاورده ههنا تنبيها لما لا يخفى على الناظر
في تلك الحواشي ثم انه ذكر في السؤال ان اللسان مثلا في كل وقت يوجد فيه من جملة
ما انعم الله عليه ولم يصرفه الا في بعض الاوقات فيلزم عدم صرف جميع ما انعم الله
بناء على ان وجود اللسان في ذلك البعض الذي لم يصرفه فيه نعمة اخرى ولم يصرفه
ولا يخفى ان هذا الجواب لا يدفعه بل الاولى في الجواب ان يقال لا نم ان من صرف
الجميع فيما خلق لاجله في وقت من الاوقات دون وقت آخر ليس شاكرا

في ذلك

في ذلك الوقت الذي تحقق فيه صرف الجميع بل هو شاكر في ذلك الوقت وان لم يكن
شاكرا في وقت آخر فان عموم الاوقات لم يعتبر في التعريف الاثري انه يمكن تقييده
ببعض الاوقات من غير تناقض فهو في قوة المهملة من حيث الاوقات وما ذكر من
من ان وجود اللسان في كل وقت نعمة اخرى ممنوع بل اللسان نعمة واحدة مستمرة
في الاوقات فان المراد بجميع ما انعم الله عليه جميع الامور المنعم بها عليه بذواتها
لا باعتبار تغاير الحب وجودها في وقت وقت فان المتبادر هو الاول وعلى الثاني
فاذا صرفه مع جميع الآلات وما انعم عليه فيما خلق لاجله في وقت ما تحقق صرف
لجميع النعم في ذلك الوقت ثم المراد بما خلق لاجله ما عينه الشرع على التفصيل المذكور
في الشرعية وح يتم جواب السؤال ولا يبقى اشكال النسبة بين المعرفين بالعموم
المطلق قيل قيل ان النسبة المذكورة بين المعرفين انما يتم اذا اعتبر في الشكر
العرفي كونه في مقابلة النعم ولا اشعار به في التعريف فيلزم ان يكون بينهما عموم
من وجه لا المطلق اذ لو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله لا في مقابلة
النعم بل لاجل كماله الذاتي ولانه قربه شرعيه كما هو مرتبة مخلص العبادة لا يكون
حمدا عرفيا مع انه شكر عرفي وفيه نظر لانا لا نم ان النسبة المذكورة بينهما لا تتم
الا لو اعتبر في الشكر العرفي كونه في مقابلة النعم بل يكفي فيها كونه منبيا عن تعظيم المنعم
ولا يلزم من هذا ذلك لان صرف جميع ما انعم الله على عبده فيما خلق لاجله يتضمن
الانقياد لجميع ما يجب على العبد وشكر المنعم فيما يجب عليه فيتضمن الاقدام به وح يصدق

على صرف الجميع انه ينبئ عن تعظيم المنعم وان لم يعتبر فيه كونه في مقابلة النعمة اول قد ذهل
ان الحمد العرفي يعتبر فيه كونه في مقابلة النعمة فانه اما بعينه الشكر اللغوي وذلك اذا لم يعتبد
النعمة بالوصول الى الشاكر واما اخص منه وذلك اذا لم قيدت به وقد اعتبر فيها كونه
في مقابلة النعمة حيث قيل في التعريف فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقال الشارح و
الشكر بازاء النعمة خاصة فان معناه على ما علم هو كونه في مقابلة النعمة فاذا صرف العبد جميع
ما انعم الله عليه في الطاعات لم يكن في مقابلة النعمة لا تحقق الحمد العرفي وهو ظاهر وكانه
لم يتذكر القيد الاخير المأخوذ في التعريف ثم لا يخفى ما في عبارته من التشويش
وصرف الجميع من قبيل الثاني قيل هذا الى الخلاف ما سبق من انه فعل واحد قد تعدد متعلقه
فانه يدل على انه واحد في ذاته متعدد بحسب المتعلق وهذا يدل على انه متعدد في ذاته واحد
بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه باجوبة ضعيفة لا نطول بذكرها والحق في الجواب بعد
تمهيد مقدمة هي ان المراد بالفعل ههنا كما اشير اليه في الحواشي السالفة هو الفعل اللغوي
المتناول للاعتقادات وغيرها من الامور التي ليست افعالا حقيقية ولفظ العرف
عند ارباب اللغة فعل واحد اي فعل لغوي هو المصدر المضاف الى امور متعددة كرب
القوم بخلاف صرف الجميع فانها عندهم افعال متعددة ان العلامة لما اشار انه فعل واحد
لغوي قد تعدد متعلقه ثم حقق ذلك بانه وان كان فعلا واحدا في اللغة الا انه في الحقيقة
امور متعددة يعرضها وحدة اعتبارية اقول لا حاجة في الجواب الذي ادى اقتضاه الى التمهيد
هذه المقدمة فان حاصل السؤال القدح في وحدة صرف الجميع لا القدح في كونه فعلا فلم

يذكر

يذكر ولا ان المراد بالفعل ههنا هو الفعل اللغوي المتناول للاعتقادات وغيرها من
الامور التي ليست افعالا حقيقية لساغ ما ذكره من ان العلامة اشار انه فعل واحد قد
تعدد متعلقه ثم حقق انه وان كان فعلا واحدا في اللغة الا انه في الحقيقة امور متعددة
يعرضها وحدة اعتبارية بل لا دخل في الجواب هذا السؤال يكون الفعل المذكور لغويا
اذ حاصل السؤال كما مر انه ليس فعلا واحدا ومدار الجواب على ان الصرف فعل واحد بحسب
المفهوم متعدد بحسب المتعلق ثم لا يخفى ان ما اختاره من الجواب مع ما فيه من الاجمال
والاهمال يحوم حول الجواب الذي اورده المقابل وهو ان للاول نظرا الى المفهوم المأخوذ
في التعريف والثاني تحقيق لوحدة ما صدق هذا المفهوم عليه كما فصلناه في اصل
الحواشي التي علقناها فليرجع اليه وما ذكره من انه قد اجيب عنه باجوبة ضعيفة فليس
اني لا اظن ان شيئا من الاجوبة يكون اضعف مما يرتضيه وكذا ابن الشكر
العرفي والحمد اللغوي قيل فيه بحث لجواز وجوده بدون الحمد كما في الابكم ومقطوع
اللسان وفيه بحث لان مرجع العموم المطلق الى الموجبة الكلية الفعلية كما حقق في
موضعه ولا ينافيه سلب الجزئية الممكنة فلا يقدح في العموم المطلق جواز وجوده
بدون الحمد نعم لو وجد بالفعل بدونه بطل العموم المطلق بينهما ولم يتحقق ذلك اقول
هذا الكلام مما يتعجب منه اللبيب فان الاستاذ قد ادعى ان النسبة بينهما هي العموم المطلق
وهذا الايراد منع وما ذكر في موضع السند من جواز وجوده بدون الحمد المراد منه الجواز
العقلي الذي مرجعه الى الاحتمال فمعناه انه يحتمل عقلا ان يكون موجودا بدونه بان

يكون الحكم صادقا جميع ما اخبر الله عليه فيما خلق لاجله فالمطابقة ليس في الواقع الحكم صادق
الحكم بالمطابقة فيما خلق لاجله لا يثبت ما ادعاه قدس سره من النسبة وامثال ذلك الاوهام
انما نشأ من عدم الاهتمام بتحقيق المقام فان الجواز قد يستعمل بمعنى الامكان الذاتي
وقد يستعمل بمعنى الاحتمال العقلي والمراد ههنا هو الثاني اعني احتمال وجوده في الواقع وقد
وصى الشيخ في الشفاء بالمحافظة على التميز بينهما واشار الى انه نشأ من عدم هذا التميز
خلل كثير لان المنظور اليه اولا ... اعترضت عليه في حاشيتي بان المطابقة
والمطابقية متضايفان وهما معا كالابوة والبنوة وغيرهما من مقولة المضاف
فكما ان المطابقة بالكسر قائم بالواقع متعلقا الى الاعتقاد فالمطابقة بالفتح
قائم بالاعتقاد متعلقا الى الواقع ولا يلزم تقدم احد طرفي النسبة في الملاحظة على الاخر
وان نظر الى ان الموصوف منظور اليه اولا وبالذات بناء على ان المقصود بالذات
معرفة حاله وملاحظة المقيس اليه بالتبع لزم ان يكون المنظور اليه اولا في المطابقة
بالفتح كون الواقع مطابقا له على طريق وصف الشيء بحال متعلقه ولا شك ان المنظور
اليه اولا في هذه الاعتبار هو الواقع وفيما نقل في حاشية الحاشية عن الشيخ اشارة
الى ذلك ويمكن ان يقال المراد بالمنظور اليه اولا ما يستحق التقديم في الملاحظة ولذلك
يقال حق الفاعل التقدم والفاعل في الحق الواقع وفي الصدق القول والعقد
فتامل واعترض عليه بان فيما نظرا ما في السؤال فلا يحتاج الى المراد بالمنظور اولا
ذات الامر الذي نسب الى الاخر بالمطابقة حتى تعين احدهما بانه مطابق بالكسر و

الاخر

الاخر بانه مطابق بالفتح وتحقيق ذلك ان الامرين المتطابقين في نفس الامر ما لم
ينسب احدهما الى الاخر بالمطابقة لم يتعين احدهما بالمطابقية بالكسر والاخر با
لمطابقية بالفتح ثم اذا نسب احدهما الى الاخر بالمطابقة تعين المنسوب بانه
مطابق بالكسر والمنسوب اليه بانه مطابق بالفتح فالمنظور اليه اولا هو ذات
المنسوب لا وصف المطابقة ولا الموصوف المقصود بالذات اقول الاظهر ان
ذات الامر الذي نسب الى الاخر هو موصوف النسبة وكما يمكن ان يعتبر اولا الواقع
وينسب الى القول فالمطابقية بالكسر او بالفتح يمكن ان يعتبر اولا القول والعقد
وينسب الى الواقع باحدى النسبتين فلا فرق بين مطابقة الواقع بالكسر والفتح
وان الذات المقيس اليه فيهما يمكن ان يكون الواقع ويمكن ان يكون القول
والعقد فما اختاره في الجواب هو ما الطلبة بقولي وان نظر الى ان الموصوف الى
اخره غاية ما في الباب انه وصف الموصوف المقصود بالذات ولا دخل له في
دفع المحذور الذي ذكرته لانه اذا نسب الاعتقاد الى الواقع بالمطابقة بالفتح
كان المنظور اليه اولا هو الاعتقاد الواقع فافهم ثم قال المعترض في الجواب
فلانه لو كان المراد بمطابقة الاعتقاد للواقع كون الواقع مطابقا له ولا شك
ان كون الواقع مطابقا له عبارة عن مطابقة الواقع لم يكن المطابقة متضايفا
للمطابقية وقد اعترف بانهما متضايفان ثم اي ترجيح لهذا ان يكون المراد بمطابقة
الواقع للاعتقاد كون الاعتقاد مطابقا له وهل هذا الا كما يقال المراد بالابوة تحقق بنوة الاخر

كون الآخر اباله وفساده اظهر من ان يخفى اقول في الكلام لا يخلو عن غرابة لان
السائل اورد على الحكم المذكور في وجه القسمة اعتراضا والمجيب اجاب عنه بانه
يمكن ان يكون المراد بالمطابقية هذا المعنى ليندفع الاعتراض فكيف يتوجه عليه
ما ذكره اذ محصله انه لم لا يحمل على معنى يرد عليه الاعتراض وذلك مما لا يقدم عليه
احد من ارباب التحصيل ثم هاهنا دقيقة اخرى هي ان الفعل المبني للمفعول انما يسند الى
القائم مقام الفاعل لاحتياجه قيامه كما حققه الشيخ ابن الحاجب ومعنى ذلك ان معنى
ضرب زيد على صيغة المجهول مثلا ضرب ضارب زيدا الا انه لما حذف الفاعل و
اسند الى المفعول غير الصيغة الى المجهول ولئلا يلتبس كون مرفوعه فاعلا عنده ومن لم
يتفطن لهذه الدقيقة كالزمخشري جعل مرفوعه فاعلا فيكون معنى المطابقية بالفتح
على تحقيق هذه الدقيقة مطابقة شيء ماله فيكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه
كما ذكره لا يكون الا من قبيل التضايف وعند ذلك ظهر سقوط ما ذكره من انه
اعتراف بانهما متضايفان فان التضايف انما ذكرناه في السؤال والجواب مبني
على نفي التضايف فانه اذا كان من قبيل الوصف بحال المتعلق لم يكن متضايفا
فان حسن الغلام اذا وصف به زيد لم يكن متضايفا للحسن ثم قال المعترض وهل هذا
الا كما يقال المراد بالابوة تشخص لا فرق كون الآخر ابا له وفساده هذا اظهر من ان يخفى
ولانه لا يلزم من كون شيء فاعلا ان يكون منظورا اليه اولا اذ الفاعل قد يجب تأخيره
عن المفعول فذكر المنظور اليه اولا وارادة الفاعل هناك ارتكاب تجوز بعيد جدا

عند المقام

عند المقام بلا قرينة تدل عليه على ان باب المفاعلة بالمعنى الذي نحن فيه يقتضي نسبة
كل من الامرين الى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فيكون كل منهما بحسب المعنى فاعلا
ومفعولا اقول انما يكون هذا كالمثال الذي ذكره لو سلم انهما متضايفان اما لو كان
الحال كما ذكره المجيب وكان من قبيل الوصف بحال المتعلق لم يكن مثل المثال المذكور
اصلا لان النبوة والابوة متضايفان والمطابقية بهذا المعنى غير متضايفين كما
اعترف به المعترض فقياسها على المتضايفين قياس فقهي من غير جامع و
نقول لا يخلو من ان يكون المطابقية بهذا المعنى متضايفا للمطابقية او غير متضايف
وعلى الاول لا يصح نفي التضايف وعلى الثاني لا يصح قياسه على مثل الابوة
والنبوة وما ذكره من عدم كون الفاعل منظورا اليه اولا غير منظور اليه لان
اولوية لتقدم الفاعل في الملاحظة مما لا ينكره محصل فان تقدم تصور المحكوم عليه اولى
كما صرح به الاستاد في مواضع من حواشيه وهو مما يشهد به الفطرة السليمة وما ذكره
من كون الفاعل قد يجب تأخيره عن المفعول فانما هو لرعاية اللفظ ولا يلزم منه
التأخير في الملاحظة وهذا كما ان معنى كان الناقصة مفهوم نسبي متأخر ملاحظة
عن ملاحظة الطرفين ومع ذلك يتقدم في الذكر فيقول كان زيد قائما وقوله
وذكر المنظور اليه وارادة الفاعل تجوز بعيد جدا عنه المقام كلام عجيب فانه
ليس غرض المجيب ان لفظ المنظور اليه اولا استعمل في معنى الفاعل حتى يكون
تجوزا قريبا او بعيدا بل غرضه ان المنظور اليه اولا هنا قد اطلق على الفاعل

كما يطلق العام على الخاص ولا يلزم منه كونه تجوزا الا اذا اريد به الخاص مع خصوصيته
كما هو المشهور ولا يتعلق الغرض بكون المراد من هذا اللفظ الفاعل بخصوصه
بل يكفي ان يكون صادقا عليه على اي وجه كان ثم في قوله على ان باب المفاعلة
يقتضي نسبة كل من الامرين الى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فيكون كل منهما
فاعلا ومفعولا نظر اذ لو كان كذلك لم يكن فرق في المعنى بين قولك طابق
الواقع الاعتقاد وبين قولك طابق الاعتقاد الواقع فلا يكون المفهوم من
الاول مطابقة الواقع للاعتقاد ومن الثاني عكسه بل يكون مفهوم كل منهما
واحدا وهو نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقية والمطابقية معا والتالي
باطل قطعا بل يجعل احدهما فاعلا والآخر مفعولا لرجحان في احد الطرفين اما
بجانب الواقع او بجانب الادعاء او بجانب اهتمام المتكلم او غير ذلك واما بدونها
لا يتعين احدهما بالفاعلية والآخر بالمفعولية ولذلك لا يجعل احدهما فاعلا و
الآخر مفعولا في باب التفاعل فلا يقال تقاتل زيد عمرا بل تقاتل زيد وعمرو
وقد صرح بعض اهل العربية بان التشارك في باب المفاعلة في اصل الفعل وفي
باب التفاعل في اصل الفعل وفي مرتبته معا ولولا ذلك لم يبق فرق بين البابين
والتالي باطل لان باب التفاعل لازم كما مر وباب المفاعلة متعد فان قلت
الرجحان انما يكون في احد الطرفين دون الآخر فيلزم ان لا يتحقق في كل من الطرفين
المطابقية والمطابقية معا قلت قد سبق التلويح الى ان الرجحان الا...

ومزية الاهتمام

ومزيد الاهتمام كاف ولا حجر فيه ثم لا يخفى على من له ادنى فطانة ان هذا القايل
انما اخذ هذا الجواب ذبا عن كلام القوم الذين هم الآباء الروحانية وذلك من
غاية الصفاء حيث لم يسلك مسلك طريق التناكر كما هو شنشنة المشتغلين في هذا
الزمان فكلما عن لهم شبهة عضوا عليها بالنواجذ ولم يلتفتوا الى التوجيهات الصحيحة
ترويجا لسليقتهم الكاسدة وتحصيلا لاغراضهم الفاسدة نعوذ بالله من شرور
انفسنا ومن سيئات اعمالنا فان نسبة الواقع الى الاعتقاد كان
الواقع مطابقا بكسر الباء اعترضت عليه في حاشيتي بان نسبة الواقع الى
الاعتقاد يحتمل ان يكون بالمطابقة بالفتح فح يكون الواقع مطابقا بفتحها واجيب
عنه بان المطابقة في عبارة العلامة كما هو المتبادر منه مصدر الفعل المبني للفاعل
وهو صفة قائمة بالمطابق بالكسر متعلقة بالمطابق بالفتح كما ان الضرب صفة
قائمة بالضارب متعلقة بالمضروب واراد بقوله احد الامرين اذا نسب الى الآخر
بالمطابقة ان المطابقة التي هي صفة اعتبرت متعلقة بالآخر وبالقياس اليه كما اذا
قيل زيد نسب الى عمرو بالنبوة ان نبوته التي هي صفة اعتبرت متعلقة بعمرو
وبالقياس اليه ويكون المراد بقول العلامة ان اعتبرت المطابقة التي من صفة الواقع
متعلقة بالاعتقاد وبالقياس اليه فح يكون المطابقة المذكورة التي هي مصدر
الفعل المبني للفاعل صفة للواقع فلا محالة يكون الواقع ح مطابقا بالكسر
اقول قد قرر المجيب آنفا ان كل واحد من الواقع والاعتقاد مطابق للآخر

ومطابق له لان كلا منهما فاعل ومفعول اذ ان احدهما الى الآخر يمكن ان
يكون مطابقا بالفتح اذ كما ان المطابقيه بالكسر صفة له مقيسة الى صاحبه
كذلك المطابقيه بالفتح صفة له مقيسة اليه فلا يتم ما ذكره من ان مطابقيه
الواقع بالفتح للاعتقاد وصف لوحظ فيها الاعتقاد اولا فالوجه
في الجواب ما ذكرناه آنفا فافهم   فالقوة التي بها تتاثر الخ قيل
قيل على هذا جعل العقل الهيولاني من مراتب القوة النظرية او من مراتب النفس
بحسب تلك القوة محل نظر لانه ليس للنفس في هذه المرتبة تاثر بل لها استعداد
تاثر فينبغي ان يغير القوة بالتي بها تتاثر النفس بها او تستعد لذلك ولعل ذلك
الامر على المبالغة واعتبار استعداد الشي من جملة شيئها على ان المراد من العقل الهيولاني
هو الاستعداد القريب وانما قلنا المراد هو هذا اذ لو كان المراد مطلق الاستعداد
لا انحصر مراتب تلك القوة في الاربع اذ لها باعتبار الاستعداد البعيد مرتبة
اخرى دون الهيولاني وهي المرتبة التي حصلت لها قبل تعلق النفس بالبدن اقول
فيه نظر اما اولا فلان العقل الهيولاني علة ناقصة للتاثر ويجوز ان يتقدم
العلة الناقصة على المعلول زمانا كما في المعد والمادة فلا يلزم من تقدم العقل
الهيولاني على التاثر في الزمان ان لا يكون من جملة اسبابه واما ثانيا فلانا لا نم
ان لتلك القوة مرتبة قبل تعلق النفس وانما يكون كذلك لو كان للنفس قبل
التعلق وجود وهو غير مسلم لم لا يجوز ان يكون حادثة بحدوث البدن كما ذهب اليه
المعلم الاول

المعلم الاول اقول كلام القايل الاول سخيف لكن المعترض عليه تعسف في مقصوده فان
غرضه كما يفصح عنه عبارته ان الكلام ههنا في مراتب القوة المتاثرة من حيث هي
متاثرة فان اريد المتاثر بالفعل فظاهر انه مقصود في الهيولاني وان اريد التاثر
بالقوة في اي مرتبة كانت فلها قبل وجودها ايضا تاثر بالقوة لانها ممكنة الوجود و
التاثر المترتب عليه هذا محصل كلامه ومنشاؤه انه لم يفرق بين الامكان
الذاتي والامكان الاستعدادي فانها قبل وجودها متصفة بالامكان الذاتي
لا بالاستعداد العلوم بل المادة مستعدة لان تتعلق بها النفس فظهر ان ليس
كلامه مبنيا على ان العقل الهيولاني ليس من اسباب التاثر لكونه سابقا عليه بالزمان
حتى يشنع بانه لا يلزم من السبق الزماني ان لا يكون سببا له لان الباقي فيه
يجوز تقدمه بالزمان ولا مستلزما وجود النفس قبل البدن حتى يشنع لجواز كونها
حادثة بحدوث البدن   غفلتها الخ اعترضت عليه في حاشيتي بان هذه
العبارة ظاهرة في ان غفلتها عن جميع العلوم الحصولية والحضورية ظاهر وان نفس
الخ يرد عليه ان الخلو عن العلم بالذات مستحيل عندهم اذ المجرد لا يغفل عن ذاته فكيف
يكون الخلو عن مطلق العلم ظاهرا وان حمل على ان الخلو عن جميع العلوم الحصولية ظاهر
الحد ان المناقشة لا يرتبط به اصلا فان المناقشة اما فوته لا يندفع واما غير
متوجه اصلا وعلى الوجهين لا يصح تلك العبارة واعترض عليه بان المجردات البرية
عن المادة وما يقوم مقامها كالعقول لا يغفل عن ذواتها اصلا واما المجردات التي

لها بالقوة مقام المادة كنفوسنا فالظاهر من حالها انها في مبدأ الفطرة خالية عن
الكمالات العلمية ثم بعد استعمال الآلات تحصل لها تلك الكمالات فان قلت
علمها بذواتها نفس ذواتها فيمتنع وجودها بدونه قلت لا نم امتناع ذلك اذ من
الجائز ان يكون لكون الذات عالما بها شرط فما لم يتحقق ذلك الشرط لم تكن الذات
عالما بها كما ان لكون المبدأ الفياض جوادا للمعقولات زيد شرط اذا تحقق كان
المبدأ الفياض جوادا لها واذا لم يتحقق لم يكن ولو بعد ما ذكرنا ان علم النفس
بصفاتها التي نفس صفاتها عندهم ومع ذلك يجوز العقل عرى الصفة في بعض
الاحيان كما لا يخفى فظهر ان الظاهر من حال نفوسنا خلوها في مبدأ الفطرة عن العلوم
كلها كما ذكره العلامة اقول قد ذكر الشيخ في بعض تعليقاته عند اثبات تجرد
النفس انك لا تغفل عن ذاتك اصلا في حال من الاحوال ولو في حال النوم والسكر
ولو جوز مجوز ان يغفل عن ذاته في بعض الاحوال حتى لا يكون بينه وبين الجماد
فرق في هذه الحال فلا يجدي هذا البرهان معه وقال بهمنيار في التحصيل في فصل
العقل والمعقول ثم ان النفس الانسانية تشعر بذاتها فيجب ان يكون وجودها
عقليا فيكون نفس وجودها نفس ادراكها ولهذا لا تعزب عن ذاتها البتة هذه
عبارته ومثله في الشفاء فعلم ان ما ذكره مخالف لكلام القوم فان تمسك
بوجدانه فهو مخالف وجدان غيره من الحكماء فكيف يلتفت اليه ثم الايراد عليه
قدس سره مبني على مذهب القوم فان سياق هذا الكلام مساق الامور المقررة عندهم

لا يخفى

لا يخفى على المتدرب في الصناعة ان العلم عندهم هو الصورة المجردة الغير الغائبة عن المجرد
ولا شيء من الاشياء يغيب عنه في حال من الاحوال وكيف يغيب الشيء عن نفسه
فاذا كان الشيء مجردا كان عالما بنفسه دائما وليس العلم هو الالتفات حتى
يتوهم انه قد لا يلتفت الى نفسه بل العلم اي في علم المجرد بنفسه هو نفس الصورة
المجردة الغير الغائبة عن نفسه فظهر ان الظاهر من حال نفوسنا عدم خلوها في
مبدأ الفطرة عن العلم بنفسها لا كما ادعاه هذا القائل وتنبهت لما
بينهما من المشاركات والمباينات قيل في ذلك بان تنبه مثلا بان زيدا يشارك
عمروا وبكرا في امر ما ولا يشارك هذا الفرس وذلك الشجر فيه فتستعد لان يفيض
عليها مفهوم الانسان لان التنبه المذكور بمنزلة طلب خصوصية الامر المشترك
او يكون معه طلبها فاذا تنبهت بان افراد الانسان تشارك هذا الفرس
وذلك الفرس في امر ما ولا تشارك هذا الشجر وذلك الحجر فيه تستعد لان يفيض عليها
مفهوم الحيوان لمثل ما ذكر آنفا واذا تنبهنا بان الانسان جزم بصدق نسبة المحمول
الى ما وعلى هذا القياس فان قلت التنبه المذكور يستلزم للتصديق وهو يستلزم
لادراك الاطراف الكلية فيكون الكلي حاصلا قبل التنبه المذكور قلت انما يلزم ذلك
لو كان التصديق المذكور تصديقا تفصيليا منطقيا وليس كذلك بل هو التصديق
اجمالي حتى وهو لا يستلزم ادراك الاطراف الكلية كما حقق في موضعه على ان القوم لا يحكمون
بطريق حصول الكليات مطلقا فيما ذكر فمن الجائز ان تحصل بعضها كمفهوم الامر والشيء

لا بطريق آخر ثم يصدق في الصور المذكورة تصديقا منطقيا تفصيليا ويستعد
لان تعيض الكليات المذكورة حسبما حققناه اقول لا يخفى خفاء هذا النهج فان
التنبه بالمشاركة في امر ما من غير تفطن ذلك الامر بوجه من الوجوه حتى انهم الامر
والشي او غير بما فيه المفهومات غير ممكن فاذا تنبه للاشتراك في مفهوم
معين سواء كان ذلك المفهوم امرا عاما او خاصا فان كان ذلك المعتقد لق
عقليا فقد حصل له الكلي بالفعل وان كان وهميا كحليها بمنزلة للحيوانات فهو
متعلق بخصوصيته ولا الظاهر ان ذلك بمنزلة طلب خصوصية الامر المشترك ولانه
يلزم ان يكون معه طلبها فانه اذا حصل لنا مثلا ان هذا العسل حلو بهذه
الحلاوة المحسوسة على وجه الحكم الوهمي لا يحدث فينا طلب خصوصية او في
في هذه الحلاوة تمثل هذا الحكم كما لا يستلزم ادراك الامر الكلي لا يستلزم طلب
الامر الكلي وبالجملة لابد لذلك من بيان وقد ذكرنا في حواشينا ان النسبة
المدركة على الوجه الجزئي اعني المشاركة والمباينة الجزئيتين المدركين بالوهم من حيث
تعلقهما بالطرفين يناسب الامر المشترك الكلي والمشاركة يناسب الحكم الكلي الايجابي
والمباينة الحكم الكلي السلبي فبذلك يستعد النفس لتعقل المفهومات الكلية
عليها والتصديق بنسبة بعضها الى البعض ايجابا او سلبا فليتفطن والعلاوة
التي ذكرنا آخرا في غاية البعد عن سياق كلام الشرح والحاشية في هذا المقام
يدل على ذلك ان الغرض المسوق له الكلام ههنا كيفية مدرج النفس من مرتبة الهيولانية

المرتبة

المرتبة المستفاد وما بعدها فلو كان حصول بعض الكليات بطريق آخر
كان الظاهر ان يتعرض له ملكة الانتقال قيل فان قلت ملكة
الانتقال لا تحصل الا بتكرر الانتقال كما ان ملكة الخياطة مثلا لا تحصل الا
بتكرر مزاولة عملها ولم يحصل الانتقال هناك بعد فكيف يكون ملكة الانتقال
حاصلة قلت هذا الحصر غير مسلم فان المراد بملكة الانتقال كما صرح بعضهم كما لا يتمكن
يمكن بها من الانتقال الى النظريات ولا يشترط فيها ان يكون حصولها بمزاولة
العمل فيصدق على البديهيات الحاصلة هناك هذا المتوقف كما لا يخفى وهي
المراد بملكة الانتقال ههنا اقول هذا السؤال والجواب معلومان من اصل الحواشي
الشريفة الشريفية وقد نبهت في حاشيتي على ان مثل هذا المراد بالملكة المضافة
الى الاعمال مطلق كما يظهر بالمراجعة اليها والذي يختص بهذا القائل هو ان حمل
الملكة صادقا على البديهيات الحاصلة هناك وهو كما ترى وذلك انما
يكون لمناسبة ظاهرة بعد ان قيل هناك بحث هو ان القضايا الكلية من
البراهين القطعية كالمسائل الهندسية يقينية قطعا وقد اعتبر وافي تعريف اليقين
الثبوت وفسروه بامتناع الزوال فان ارادوا به امتناع الزوال عن
المدركة يلزم ان لا يغيب تلك المسائل عن المدركة اصلا ويكون للكاتب
بالقياس اليها ابدا العقل المستفاد اذا اكتفي فيه بالحصول في المدركة وهذا البين انه
ليس كذلك وان ارادوا به امتناع زوال عن الخزانة لم يلزم تكرار المشاهدة

اذ الموجودات بهاتين يكون ممتنع الزوال عن الخزانة اقول في هذا البحث
بحث اما اولا فلانا نختار ان المراد ان الثالث وهو امتناع الزوال
تشكيك المشكك بل قد صرح بعضهم بهذا القيد واما ثانيا فلان لقائل
ان يختار الشق الثاني ونمنع انها في اول حصولها يقينية بل نقول انها
انما تصير يقينية اذا رسخت بحيث لا تزول عن الخزانة وقوله اذ الموجودات بها
لا يكون ممتنع الزوال عن الخزانة ثم سيجي في المقام ما اورده في حاشية من
انه قد يصير بعض القضايا مخزونا لبعض النفوس بدون تكرار المشاهدة كما
يشهد به من له جودة في المدركة والحافظة ولعله لحوم حول ذلك لكن منعه الانصاف
ان ينطق عن عزه   وانما سميت بها اه قيل فان قلت حيث كانت النظريات
مخزونة مسبوقة بحصولها في القوة العاقلة فيصدق عليها وان حضرت بحذائه
انها معقولة بالفعل اذ يكفي في كون الشي حاصلا بالفعل وقوعه في احد الازمنة
الثلثة كما حقق في موضعه فلم لم يعتبر ذلك في وجه التسمية وارتكب التمحل في
تسمية القوة التي هي مبدأ العقل باسم العقل قلت لان هذه القوة قد اخذت
مرتبة رابعة لاحصولها السابق عليها فالمناسب في التسمية اعتبارها لا اعتبار
اقول لا السؤال شي ولا الجواب اما الاول فلانه لو كان المراد في السؤال
انه لم لم يسم المرتبة السابقة على المستفاد بهذا الاسم مع تحقق وجه
التسمية فيه فيكون المراد بقوله فلم لم يعتبر اه لم لم يعتبر هذا المعنى في الاسم

فيه

فيه في المعنى الحقيقي باسم العقل وارتكب التمحل في تسميته بالمعنى المجازي يكون
الاسم فظاهر السقوط لان المناقشة في وجه التسمية ليس من دأب المحصلين
كيف ووجه التسمية لا يطرد ولا ينعكس كما هو المشهور والظاهر لا يدفع الجواب المذكور
هذه المناقشة كما لا يخفى وان كان المراد بالسؤال انه لم لم يعتبر في وجه تسمية
هذه المرتبة الحصول السابق مع تحققه وتحمل في اعتبار اللاحق مع انه لم يحصل
بعد فلا حاجة في الجواب الى قوله لان القوة احدث مرتبة رابعة لان بناء
السؤال على هذه المقدمة فلا وجه لتكراره في الجواب ثم قال السؤال كما مر
اذ هو مناقشة في وجه التسمية وكذا حال الجواب اذ للسائل ان يقول هذه القوة
مسبوقة بفعليتين احدهما سابق عليه وسبب له والاخر مسبوق به وسبب لعلم
اعتبار الثاني في وجه التسمية ولم يلتفت الى الاول مع ان الاول قد تحقق والثاني
لم يتحقق بعد فالسؤال باق بحاله على فرض كونه معتدا به   مشاهدة
النظريات اه قيل ان اراد بمشاهدة النظريات الماخوذة في تعريف
العقل المستفاد التفات النفس اليها واحضارها بالبال يلزم ان
يكون هناك مرتبة اخرى غير المراتب الاربع هي ان يكون النظريات حاصلة
في المدركة غير ملتفت اليها كما للعنوان في حال الالتفات الى الكبرى عند الاكتساب
وان اراد بها حصول النظريات في المدركة سواء كانت ملتفتا اليها او لم يكن
فلا بعد في ان يكون جميع النظريات المدركة حاصلا في القوة المدركة في هذه

الدوار اما بدون الالتفات الى احدها او مع الالتفات الى بعضها لا سيما اذا كانت
النظريات المدركة قليلة ولا حاجة في ذلك الى التجرد عن جليات البدن
كما لا يخفى اقول لك ان تختار الاول ويمنع قوله لزم ان يكون هناك مرتبة
اقوى الا ترى ان حال النفس في اثناء تكرار المشاهدة لم تحصيل العقل بالفعل
لا تعد مرتبة اقوى مع انه قد صارت ح اقرب الى ملكة الاستحضار او تختار الثاني
ويمنع قوله فلا بعد في ان يكون جميع النظريات حاصلا في المدركة غير ملتفت
اليه كما يشهد به من راجع وجدانه الصحيح نعم يرد ان هذا الحكم لا يجري فيمن كانت
له مدركات قليلة كما ذكرته في حاشيتي وقد ذكره بقوله لا سيما الخ من غير ان
ينسبه الى قائله جريا على عادته المستمرة كما نبهت عليه سابقا ولما كان
للاثنان الخ قيل اعلم ان قول الشارح ولما كان للاثنان في مبدا الفطرة
المرتبة الاولى والات لتحصيل المرتبة الثانية الخ يدل على انه حمل القرائن المذكورة
على مراتب النفس الانسانية مطلقا وما كتبا العلامة على الحاشية من ان المص نبها
اشار الى ان المرتبتين الاوليين حاصلتان له حيث حمد الله تعالى وشكره عليهما
والى ان الاخيرتين غير حاصلتين حيث سال الله تعالى ان يعطيه ما يتوقف
عليه حصولهما يدل على انه حملها على مراتب النفس الانسانية مطلقا على ما يدل
عليه الشرح ويتكلف في تطبيق عبارة الشرح عليه لا يستقيم الحكم بحصول
المرتبتين الاوليين دون الاخيرتين لهما وان حملت على مراتب النفس المص

على ما يدل عليه الحاشية ويتكلف في تطبيق عبارة الشرح عليها لا يناسب اعتبار مبدا
الفطرة وهو ظاهر ولا اعتبار حصول آلات تحصيل المرتبة الثانية لان المرتبة الثانية
حاصلة له قطعا فلا يكون اعتبارها انسب على ان الحمد على حصول الآلات لتحصيل المرتبة الثانية
يقتضي حصول تلك الالات لا حصول المرتبة الثانية كما يفهم من الحاشية وبالجملة لا
توافق بين ما في الشرح والحاشية هناك وما في الشرح اوفق بمتن الكتاب حيث
ذكر فيه القرائن بصيغة متكلم مع الغير اقول ما ذكره من عدم التوافق بين كلامي
الشرح والحاشية غير تام فان مؤدى كلام الحاشية ان المص اشار الى حصول المرتبتين
الاوليين له وذلك لا ينافي كون المشار اليه بطريق براعة الاستهلال هو مراتب
النفس مطلقا كما لا يخفى على من له طبع سليم بل لو صرح بحصول المرتبتين لو لم يكن
ذلك منافيا للاشارة الى مراتب النفس مطلقا فان الاشارة اليها تحصل
بمجرد ذكرها او ذكر متعلقاتها سواء اشير الى انهما حاصلتان له ام لا لكن شرح
الاشارة الى حصولهما له لا يقتضي تخصيص المراتب المشار اليها بنفسه اصلا
اي حمده وشكره قيل هذا التفسير مبني على تقدير وشكره في الكلام او على
حذف حمد الله عن معناه اللغوي الى معنى يشتمل الحمد والشكر كتعظيم الله واقول
هناك توجيه لا يحتاج الى تقدير في الكلام ولا الى صرف الحمد عن معناه وهو ان
يجعل قول الشارح حمد الله سواء حمل الحمد على معناه اللغوي او العرفي اشارة
الى قول المص نحمدك ونشكرك جميعا لانهما من افراد الحمد اللغوي والحمد العرفي

الخ اقول لا يخفى بعد هذا التوجيه عن عبارة الشرح حيث قال كتب الحمد والشكر
عليهما فان الحمد هناك وقع مقابلا للشكر فحمله فيما يتصل به وترتب عليه اعني
قوله احمد الله على مغنى يشتمل الشكر بعيد جدا بل الظاهر انه ترك الشكر على طريق
الاكتفاء الشايع في الكلام كما ذكره الاستاد الامام سلمه الله
قيل الهيولاني الخ اوردت عليه في حاشيتي انه قدس سره قد حقق في هذا الكتاب
وغيره ان لوازم الماهية ما يتصف الماهية بها في الوجودين فاتصاف النفس
بالقابلية على فرض كونها من لوازم الماهية يتوقف عنده على وجودها المتوقف على
الفاعل فيكون الفاعل معطيا لها بواسطة اعطاء الوجود كيف والكمالات
من الموجود وتوابعها كلها من المبدأ الفياض فلا حاجة في الجواب الى نفي كونها
من لوازم الماهية قيل فيه نظر اذ انه لا يلزم من كون لوازم الماهية بها في الوجودين
ان يتوقف تلك اللوازم على الوجود الا ترى ان الامكان والحاجة من الفاعل
والوجود المطلق من لوازم ماهية الممكن ولا يتوقف شيء منها على الوجود وكيف
يلزم من الاعتراف باول الاعتراف بالثاني وهو التوقف على الوجود فقوله فاتصاف
النفس بالقابلية على فرض كونها من لوازم الماهية يتوقف عنده على وجودها غير
واضح كون قابلية العلوم من لوازم ماهية النفس الناطقة للمنافاة بين كون
الشيء لازما للماهية وبين كونه عطية الفاعل كما حسبه اذ لا شيء بينهما كما لا يخفى
بل لانه لما مبنى المستدل الكلام على ان قابلية العلوم من لوازم ماهية الناطقة

وهي ليست

وهي ليست لازمة لهيئتها لتخلفها عنه في الوجود الذهني نبه المجيب على ان لازم
هيئتها هو الحيثية المذكورة لا قابلية العلوم التي هي من عطايا الفاعل اقول فيه
نظر لان هذه المقدمة الزاهية فان ثبوت الشيء للشيء بمعنى القيافة بفرع
ثبوت المثبت له عندهم ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا كما صرحوا
بذلك في كتبهم المتداولة بين الطلبة وقد اشرت الى ذلك في الايراد حيث
قلت فاتصاف النفس بقابلية العلوم على فرض كونها من لوازم الماهية يتوقف
عنده على وجودها فقد اشرت الى ان هذه المقدمة مسلمة عنده وعند غيره من
من المتاخرين ثم ان هذا المعترض قد صرح فيما حشى به شرح التجريد بان الوجود
متقدم على جميع الصفات ذاتية كانت او عرضية حتى صرح بان العقل يحكم بانه
وجد فصار انسانا مثلا وسيصرح به في هذه الحواشي ايضا فكيف رجع عنه
ههنا وما يخيله مؤيدا له من الامكان ونظائره غير متجه اذ لو اخذ الامكان
صفة ثابتة للممكن فلا نم انه غير متوقف على وجوده بناء على ما اعترف به الاستاد
ومن تبعه من المقدمة المشهورة بل هذا المعترض نفسه قد صرح في اول حاشيته
على التجريد بانه ما لم يوجد الشيء لم يتصف بشيء من الامكان والوجوب ولا الامتناع نعم لو
اخذ بمعنى السلب حتى يرجع الى السالبة لحكم فيها بسلب اقتضاء الوجود والعدم
امكنهم القول بعدم توقفه على الوجود وح لا يكون صفة ثابتة لها وما ذكره من ان
نفي قابلية العلوم الخ مما يتادى عبارة الاستاد قدس سره على خلافه حيث -

قال في السؤال هي من لوازم المهية فكيف تتصور اعطاؤها اياها فانه صريح في ان
مبني السؤال على المنافاة واي عبارة اصرح في المنافاة من هذه العبارة
ثم قال في الجواب واما كونها صالحة لها بالفعل قابلة اياها فموقوف على الحدوث فلعلها
فيكون من عطاياه وهذا صريح في ان الغرض من الجواب تصحيح كونها من عطاياه
لا ما توهمه هذا القائل الصائل وهي من لوازم مهية الناطقة اي قبول
علية الهيولى هو الاستعداد القريب من الفعل لا مطلق الاستعداد والا لم يخير
المراتب في الاربع وهذا ليس من لوازم الناطقة بالمعنى المذكور اعني ما يستقل المهية
لحصوله والا استقلت الناطقة لحصولها والثاني باطل اذا النفس قبل وجودها خالية
عن هذا الاستعداد وفيه نظر لانها قبل الوجود لا شيء محض ليس لها مرتبة اصلا
لا استعداد العلوم ولا استعداد استعدادها فليس هناك المرتبة ولا ذو المرتبة اصلا
ولا ينافي في هذا استقلالها بالهيولى نعم لو تحققت النفس في الخارج وتحتاج في ثبوت
الهيولى لها الى امر آخر لا تستقل لحصوله لها اقول لعل القائل اراد بما قبل الوجود
ما قبل الوجود الخارجي فلا ان يمنع قوله انها قبل الوجود لا شيء محض وقوله
لا استعداد العلوم ولا استعداد استعدادها فليس هناك المرتبة ولا ذو المرتبة اذ يجوز ان
يكون مراده بالاستعداد الامكان الذاتي ولا مساغة في هذا الاطلاق وقوله ولا
ينافي في هذا استقلالها بالهيولى غير تام اذ هذا ينافي استقلال مهية النفس بذلك
لاحتياجها فيه الى الموجد وهو ظاهر . بل لا بد من انتفاء الموانع قال قدس سره

قال الش

قوله الشارح ما كانت الهداية وان اقتضت حصول المطالب الخ جواب عن سؤال
مقدر تقديره ان الهداية تقتضي حصول المطالب للطالب فطلبها يغني
عن الغود فيكون الغود بعد طلب الهداية مستدركا وهذا السؤال مبني على ان يكون
الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب بالفعل البتة اي من له الهداية والا
فلا تقتضي حصول المطالب للطالب واذا كان كذلك فطلب الهداية يقتضي الغود
عن العبادة والغواية والهداية بهذا المعنى لا يتحقق مع شيء منها فيلزم استدراكه
وما ذكره من الجواب فغير موجه اذ الهداية على هذا ليست بمجرد المقتضي بل تتضمن رفع
الموانع ايضا وفيه نظر لان السائل حيث ان تعريف الهداية بالدلالة على طريق
يوصل الى المطلوب يستدعي وصول من له الهداية الى المطلوب فبنى عليه السؤال والجواب
وهو لم يبن عليه بان التعريف المذكور يستدعي ان يعرف من له الهداية هذا الطريق
ولا يستدعي وصوله الى المطلوب بل يستدعي وصول من سلكه الى المطلوب من اي زاد ان
لا يتعرض من له الهداية لسلوكه او يتعرض له ويمنعه مانع كالعبادة والغواية
فلا ان الهداية تقتضي معرفة طريق يوصل سالكه الى المطلوب فيكون مقتضيا
لحصوله في الجملة وانها لا تتضمن العفو عن العبادة والغواية لامكان اجتماعها
معهما واما هذا اشار الشارح بقوله والهداية وان اقتضت الخ فيكون الجواب
موجها اقول فيه نظر اذ لا اشعار فيما ذكره الشارح بهدم المبني عليه وهو المعنى الذي
توهمه السائل بل هو منع لتضمن معنى الهداية لارتفاع الموانع وما كان تضمنه

لزنا على توهمه ظاهرا فالوجه في الجواب منع كون منع الهداية ذلك المنع لازم
فظهر توجيه كلام صاحب التقييل نعم يمكن ان يقال قد تسامح في ذلك ويرجع
المنع الى بعض مقدمات الدليل كما فعله الاستاد قدس سره في كثير من المواضع
توجيها لكلام المصنفين او يقال ليس هذا جوابا عن سؤال مقدر بل تنبيه
على عدم الاستدراك فانه امر ظاهر بناء على التعريف الذي سبق ذكره
فاراد ان ينبه عليه تذكرا الاعلام يتعلق بالامر الخارجي ولا اوردت
عليه في حاشيتي انه مخالف لما نص عليه الفارابي وابن سينا من ان العلوم
بالذات هو الصورة والامر الخارجي معلوم بالعرض قالوا ان النفس لا تدرك الا ما حصل
فيها وهو الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع من الخارج لكان الادراك بحاله
الا ترى ان القائم والمرتسم يدركان ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراكه ما في الخارج
فالاولى ان يقال الاعلام يتعلق بالمهية من حيث هي فانها المنكشفة على النفس و
الالهام يتعلق بها من حيث وجودها الذهني فان المنكشف هو الصورة التي هي المهية باعتبار
الوجود الذهني وان كانت المهية من حيث هي ملحوظة في ضمنها ايضا واعترض عليه
بان فيه نظر اذ على تحقيق الشيخين لما لم تدرك النفس الا الصورة الحاصلة فيها
كما نقله عنهما يكون المعلوم لا محالة هي الصورة فيكون الاعلام متعلقا بها كما ان
الالهام كذلك ولئن سلم جواز تعلق الاعلام بغير الصورة على رايهما فقوله
الاعلام يتعلق بالمهية من حيث هي والالهام يتعلق بها من حيث وجودها الذهني

انما يكون فارقا بينهما لو لم يجز ان يتعلق الاعلام بالمهية من حيث وجودها الذهني
والالهام بالمهية من حيث هي وكلاهما ممنوع كما لا يخفى ثم العلامة لما اختار ان
المعلوم بالذات غير العلم ورد ما نقله عن الشيخين في بعض تصانيفه بنى الكلام
ههنا على ما اختاره اقول فيه نظر لان الصورة كما علم من اول الحاشية لها
اعتباران احدهما من حيث كونها صورة شخصية في نفس شخصية وهي بهذا الاعتبار
علم وقائم بالنفس والثاني من حيث كونها انيا ما او شبحا ومثالا وهي معلومة بهذا
الاعتبار فانه اذا حصل في ذهنك صورة الفرس فدرك تلك الصورة من حيث
انها فرس فارح او ادركتها من حيث انها صورة شخصية حالة في نفسك كان ذلك
علما حضوريا بالعلم فالمعلوم في العلم الحصولي هو المهية من حيث هي لا بوصف الوجود والعلم
فيه هو المهية الموجودة في العقل والقائم في النفس بالذات هو الصورة بالاعتبار
الثاني فانها القائم بالنفس اولا وبالذات والمعلوم بالذات هو الصورة
بالاعتبار الاول فظهر انه على تحقيق الشيخين المعلوم بالذات هو المهية من حيث
هي والقائم في النفس هو المهية من حيث انها علم والتغاير بينهما بالاعتبار ثم لا نم
ان الاستاد قدس سره اختار ان المعلوم بالذات غير العلم فانه صرح في مواضع
من تصانيفه كحاشيته بان العلم هو المهية الموجودة في الذهن لا الشبح والمثال
وان التغاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار وقد صرح هذا المعترض فيما بعد بان
ليس مراد العلامة بقوله الحق صفة لوحظ فيها الامر الخارجي ولا الموجود العيني

بل اراد به الامر الذي تعلق به الاعتقاد وهو المعلوم فكانه قال الاعلام تعلق
اولا بمتعلق الصورة الذي هو المعلوم وح نقول مراده قدس سره بقوله
المعلوم هو الامر الخارجي حيث وقع في عباراته ان المعلوم هو المهية التي
تعلق بها العلم لا الموجود العيني وكيف يتوهم ذلك مع ظهور انه قد يعلم ما لا
وجود له في الخارج وقد مر ان الحق صفة لوحظ فيها الامر الخارجي قبل
فان قلت ما هو ان الحق لوحظ فيه الواقع الذي تعلق به الاعتقاد ولا
يلزم ان يكون موجودا في الخارج فلا يصح الحوالة قلت لم يرد العلامة بالامر
الخارجي ههنا الموجود العيني بل اراد به متعلق الصورة الادراكية المذكورة
في مقابلته وكانه قال الاعلام تعلق اولا بمتعلق الصورة الذي هو المعلوم
فيناسب الحق الذي لوحظ فيه اولا بالصورة التي هي العلم فيناسب الصدق الذي
لوحظ فيه اولا الاعتقاد الذي هو العلم وح لا يرد عليه ان الاعلام لا يجب
ان يتعلق بالامر الخارجي لجواز تعلقه بما لا وجود له فيه ولا ان تعلق الاعلام
بالنسبة التصديقية وكونها خارجية باعتبار ان الخارج ظرف لنفسها لا
لوجودها وعدم ورودها ظاهر لا سترة به اول هذا السؤال ما لا يخفى ومنه ظهور
ان المراد بالخارج ههنا هو ما في نفس الامر واطلاق الخارج على نفس الامر شايع
في كلامهم والجواب الذي ذكره الشهيد لان المعتبر في الحق اولا هو نفس الامر
لا متعلق الاعتقاد كيف كان اذ متعلق الاعتقاد قد لا يكون واقعا فلا يكون

حقا ولو كان

حقا ولو كان المعتبر فيه متعلق الاعتقاد وكان الكاذب حقا لمطابقتها لمعلومها
فان قلت فح كيف تتم نكتة تخصيص الاعلام بالحق قلت المعتبر في الحق اولا هو متعلق
العلم من حيث انه واقع والاعلام متعلق اولا هو متعلق العلم من حيث انه واقع
والاعلام متعلق اولا بمتعلق العلم مطلقا وهذا القدر يكفي في المناسبة على ان الاعلام
انما يتعلق بوقوعه في نفس الامر فالعلم هو الاعتقاد والمتعلق بالشيء من حيث هو
واقع بمعنى ان العلم تعلق بثبوت تلك الحيثية له ولا يلزم من ذلك ان يكون
واقعا بحسب نفس الامر فالحق هو الواقع بحسب نفس الامر والاعلام تعلق بالمعلوم
من تلك الحيثية بمعنى انه يعلم وقوعه في نفس الامر فظهر المناسبة فتامل
بل في خواشيها والا احتاجت الى تجشم كسب جديد واورد عليه في حاشية انه
يجوز ان يكون عدم الاحتياج الى الكسب الجديد لقرب الاستعداد لا لاقترانها
كما في الاوليات حيث لا يدل عدم الاحتياج الى الاكتساب فيها على اقترانها
واعترض عليه بان فيه نظرا لان تلك الصورة لما لم تكن حاصلة في الخزانة و
حصلت في النفس بلا اكتساب لا يتوقف حصولها على النظر فلا يكون نظرية والكلام
في المطالب النظرية ولا يذهب عليك انها لو كانت مخزونة فيما بين الاعلامات
والالهامات ولم يحصل لح ملكة استحضارها بناء على ان تلك الملكة لا تحصل الا بعد
الاعلامات والالهامات كما صح انه لم يكن للنفس ح بالقياس اليها عقل بالفعل
لا فقد ملكة الاستحضار فيه ولا العقل المستفاد لعدم حصولها ح في القوة المدركة

فلم نجد المراتب في الاربع المذكورة لظهور ان ذلك ليس من المرتبتين الاولين
اقول في نظره نظر لجواز ان يكون حصولها في اول الوهلة موقوفا على النظر و
حصولها ثانيا مستغنيا عنه قوله الكلام في المطالب قلت الكلام في انه يجوز ان
يكون جميع المطالب النظرية كذا في وقت حصول ملكة الاستحضار ونقول ان قال
اراد بقوله الكلام في المطالب النظرية ان الكلام في المطالب المحتاجة الى النظر
في جميع الاحوال حتى وقت حصول الملكة او في جميع الاحوال سوى وقت حصول الملكة فلا نم
ان شيئا من المطالب كذلك وان اراد ان الكلام في المطالب المحتاجة اليه في اول الحصول
فلا ينافي ذلك استغناؤها في ثاني الحال كيف لا والبداهة والنظرية تختلفان بحسب الاحوال
كما تختلفان بحسب الاشخاص وستوقف به المعترض فظهر سقوط ما ذكره وعندنا جواب عن اصل
السؤال ربما نعرض عليه في تعليقاتنا ثم لا يذهب عليك ان الشبهة التي اشار اليها بقوله
ولا يذهب عليك انه لا يتوقف على كونها مخزونة فيما بين الاعلامات بل هي مترتبة
على عدم الاحتياج الى الكسب ثم لا يذهب عليك انهم اعتبروا من احوال النفس
بحسب ترقيها في مدارج استعداد العلوم وحصولها بالفعل يكون التفاوت فيها متعددة
فسموها مراتب ولم يلتفتوا الى الاختلاف مراتب العقل الهيولاني في القرب والبعد من الحصول
ولم يعتبروها مراتب مختلفة وكذلك مراتب العقل بالملكة مختلفة ايضا قربا وبعدا ولم
يعتبروها على حيالها بل مراتب العقل ايضا مختلفة قربا وبعدا كان منها ما يتذكر بادنى
التفات ومنها ما يذكر بملاحظة ما وفحص بالغ اذا تمهد ذلك فنقول لا يخفى حال

النفس

النفس في تلك الاعلامات وما منها من ان يكون مشاهدا للمعلومات او مفوضا عنها
والاول هو مرتبة العقل المستفاد غاية الامر انه مرتبة من حصول العقل بالفعل
ولا يوجب ذلك ان يكون مرتبة على حيالها على ما تقدم في المرتبتين السابقتين
والثاني هو من مدارج مرتبة العقل بالملكة بناء على انه لم يحصل له ملكة الاستحضار متى
شاء فهو وان لم يحتج الى الكسب في هذه الحال لكن لما لم يحصل له تلك الملكة ويحتاج
الى الكسب لم يعتد به في جعله مرتبة اقوى حال دخل في العقل بالملكة لا يقال فليكن
العقل المستفاد الذي ما لم يحصل له تلك الملكة مدرجا في العقل بالملكة لانا نقول
المستفاد هو نفس الكمال المطلوب لذاته فلا وجه لعده من مدارج العقل بالملكة
الذي هو استعداد ذلك الكمال بخلاف ما نحن فيه فانه استعداد لذلك الكمال فثبت
خبرنا ان مدار الايراد على انحصار احوال النفس بحسب القوة النظرية في المراتب
الاربع بحيث لا يكون خالية عن احدى هذه المراتب ولا يخفى انه يرد مثل هذه
المناقشة في العقل بالملكة لان ملكة الاستحضار لا تحصل بحصول ضروري واحد
وذلك مع ظهوره في نفسه ظاهر من عبارة الشرح وما ذكره المحشي قدس سره في كيفية
حصولها حيث رتب حصولها على ادراك الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات و
المباينات الى اخر ما ذكره ولا يندفع له الا بمثل ما ذكرنا ههنا لانه اذا حصل ضروري
واحد لا يكون في مرتبة الهيولاني لانها الخلو الصرف ولا في العقل بالملكة لعدم تحقق
الشرائط المعتبرة في حصولها من التنبه للمشاركات والمباينات المترتب عليه استعداد

فيها ان الصور الكلية فتامل هذا انما يمكن ان يوجه به كلام الاستاد قدس سره وقد ادفعنا
الى ان هذه الشبهة قد انحلها المحشي قال الرومي في حاشيته قال الفاضل الشارح في شرح
شرح الاشارات وعندي انه لا اعتبار ملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل الاقتدار
على الاستحضار كاف فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهي قادرة على استحضارها
فهذه المرتبة لو لم تكن عقلا بالفعل لو انحصر مراتب النظرية في الاربع فلا بد من الاقتدار بل
على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل
عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضره يعود عقلا مستفادا وهكذا اقول ويمكن دفعه
بما ذكرنا ويمكن ان يقال انه ليس معنى ملكة الاستحضار متى شاءت ان يكون النفس
كذلك دائما بل معناه ملكة الاستحضار متى شاءت من اوقات حصول ملكة الملكة فاذا
حصل الصورة تصديقية كسبية فان لم تقدر على ملاحظة بعد الذهول الا بكسب
جديد فلا شبهة وان قدر عليها فلا القدرة على استحضارها في هذا الوقت فتلك الملكة
حاصلة في هذا الوقت وح فيتجه عليه ان الملكة على هذا التقدير لا يتوقف على تكرر الاعلام
بل يرد ذلك على اصل كلام الشارح فانه قد يحصل لبعض النفوس في بعض المسائل
ملكة الاستحضار بملاحظة مرة واحدة كما يشهد به من له فطانة الاحكام
المتعلقة قيل تغير الشرائع بالاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة بيان لمعناه
الاصطلاحي واما معناه المراد في هذا المقام فلعله يتناول الاحكام المتعلقة بالعمل
والاعتقاد وعلى التمام بقرينة قوله المشتمل على حقها بل على كلها من الحمد والشكر اذ الظ

ان المراد

ان المراد بكليها الاحكام المتعلقة بالاعتقاد وح فيكون المراد بالشرائع الاحكام
الشرعية تجوزا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام وقيل فيه نظر اذ قول الشارح اولها
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية لا يساعد تعميم الشرائع اذ لا معنى لتهذيب
الظاهر باستعمال الاحكام المتعلقة بالاعتقاد وما ذكر في بيانه من ان الظاهر ان المراد
بكليها الاحكام المتعلقة بالاعتقاد غير مسلم بل الظاهر ان المراد به قسم من الاحكام
المتعلقة بالاعمال الظاهرة وهو ما يشتمل عليه الحمد العرفي بالصدق عليه كالصلوة و
الحج على تقدير ان يكون الاشتمال على الحمل ناظرا الى المعنى الحمد العرفي كما اختاره العلام
او ما يشتمل عليه الحمد اللغوي على تقدير ان يكون الاشتمال المذكور ناظرا الى معناه
اللغوي كما استقر اقول فيه نظر لان هذا القايل فسر الشرائع بما هو اعم من الاحكام
المتعلقة بالعمل والاعتقاد ولا يلزم من ذلك ان يكون تهذيبا الظاهر بالاحكام المتعلقة
بالاعتقاد اذ لا يلزم من مدخلية العام مدخلية كل فرد منه بل لو فسرها بالاحكام المتعلقة
بالاعتقاد لم يستقم ما ذكره وما جعله ظاهرا غير ظاهر بل الظاهر ان كليها اشارة الى ما
ذكره سابقا من الاعتقاد حيث جعل الشكر باعتبار مورده اشرف من الحمد العرفي الموارد
الكمال من النعم الباطنة وما توهمه من ان الحمد العرفي انما يصدق على بعض العبادات
الظاهرة دون بعض فيكلم عليه كان الاول ناظرا الى معنى الحمد والثاني الى معنى
الشكر قيل فيه تامل اذ لو كان كذلك لكان الظاهر ان يقال المشتمل على حقها وكلها
معنى الحمد والشكر فان تخصيص الشارح انه لم يعتبر فاعل الاشتمال في قوله المشتمل على حقها بل على

كلها معنى الحمد والشكر مجموع معنى الحمد والشكر لا يستقيم الاعراب فالاولى ان يقال الاول
ناظر الى معناهما اللغوي والثاني الى معناهما العرفي ويكون بحسب ما يقتضيه متعلق قوله
بل على كلها اقول فيه نظر لان معناهما اللغوي من حيث المجموع مشتمل على كلها اذ يصدق
الشكر اللغوي على كل فرد من افراد الاعمال الشرعية كما يصدق على جميع تلك الاعمال و
ليس المراد بالاشتمال ههنا الا شمول الكلي لافراده اذ لو اريد اشتمال الكل على الاجزاء
لم يشتمل معناهما اللغوي على الكل ايضا بهذا المعنى وقد ذكرت في حاشيتي انه لم يرد
الاستاد قدس سره التوزيع حتى يرد عليه عدم صحة الاعراب بل اراد ان الحكم
باشتمال مجموع معنى الحمد والشكر على الكل نظرا الى جزء الذي هو الحمد وعلى الكل نظرا الى
جزئه الآخر ثم اوردت عليه لان معنى الحمد العرفي المراد ههنا يشتمل على كلها
ايضا لان الاعمال الشرعية كلها فعل منبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما غاية الامر
ان اشتماله عليه اشتمال الكلي على جزئياته واشتمال الشكر اشتمال الكل على اجزائه
وقيل عليه فيه نظر اما اولا فلان من البين ان النظر الى الحمد ليس يدعي الحكم عليه
بالاشتمال وحده لا على المجموع المركب منه ومن غيره وكذا النظر الى الشكر ليس يدعي
الحكم عليه لا على المجموع واما الحكم على مجموعهما فيستدعي النظر الى كليهما فلا يستقيم
ان الحكم باشتمال مجموع معنى الحمد والشكر على الكل نظرا الى جزء لا فرد واما ثانيا
فلان صدق مفهوم الحمد العرفي على كل الاعمال الشرعية ممنوع لعدم صدقه على
بعضها كاداء الزكاة واماطة الاذى عن الطريق اقول من البين ان الذي لا يخفى على

من له

من له ادنى سليقة ان قولك هذه الدار بالنظر الى سقفها حسن وبالنظر
الى جدرانها قبيح وهذه الدار بالنظر الى سقفها مشتمل على الاخشاب وبالنظر
الى الجدران مشتمل على الاحجار وهذا الكتاب بالنظر الى ما نقله المصنف حسن وبالنظر
الى زوائده قبيح الى غير ذلك من الامثال يحكم فيها على المجموع تارة بما يساويه
جزء منه وتارة بما يساويه جزء آخر وهذا مما لا يشك فيه محصل بل احد من اهل
اللسان فان المراد بقولك بالنظر الى ذلك الجزء ان منشأ هذا الوصف ذلك
الجزء المعين الذي في الايراد الثاني مكابرة صريحة فان كل الاعمال الشرعية ترجع
الى طاعة الله تعالى وهي فعل منبئ عن تعظيم الله تعالى فانه لم ينو فيها التقرب الى الله
تعالى او ما يقرب منه من امتثال الامر لا يرتب عليه مثوبة ومع ذلك الشبهة لا شك في
كونها فعلا منبئا عن تعظيم المنعم ومن العجب ايراد النقض باداء الزكاة واماطة
الاذى عن الطريق مع انه لا فرق بينهما وبين ساير العبادات في صدق مفهوم الحمد
العرفي عليه بل في جميع العبادات مالية كانت او بدنية او نفسانية متساوية الاقدام
في ذلك لعله لاعتقاد عدم كونهما حمدا عرفيا وشكرا لغويا لم يباشرهما فقط
الشكر وقصر النظر على قد كماله قال قدس سره في الحاشية نقلا عن شرح مقامات العارفين
فصار الحق في كبره الذي يسجد آه قلت في حاشيتي قد يناقش في ترتب ذلك
على ما سبق ووجهه انه اذا رأى كل كمال مستغرقا في كماله لم يكن في نظره كمال الا هو
كماله الذي هو عين ذاته فصار الحق في جميع كمالاته من السمع والبصر والقدرة والوجود

لرجوع كلها في نظره الى الكمال الحق الذي هو عين ذاته فصار العارف حينئذ متخلقا
باخلاق الله تعالى بالحقيقة بمعنى انه صار صفاته غير صفاته لا بالمجاز كما تقوله اهل
الظاهر بان يتصف بصفات متغايرة لصفاته مناسبة لها وهذا هو مرتبة توحيد
الصفات وما ذكره بعد ذلك توحيد الذات واعترض عليه بان فيه نظر لان
صيرورة صفات الحق بالحقيقة صفات العبد مع انه غير لازم مما فرعه عليه بناء
على انه لا يلزم من رجوع كمالاته في نظره الى كمال الحق صيرورة كمالاته كمالاته في نفس
الامر مخالف للشرع والعقل وتحقيق شارح مقامات العارفين اما انه مخالف للشرع
فظاهر واما انه مخالف للعقل فلان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته
بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون ذات الواجب صفة الممكن تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا واما مخالفته لتحقيق شارح مقامات العارفين
فلانه نسب الاتحاد بهذا الوجه الى بعض القاصرين ونفاه في رسالة اوصاف
الاشراف حيث قال ان ههنا مراتب اولها مرتبة التوحيد وللتوحيد معنيان
احديهما التصديق بوحدة الاله وهو مبداء الوجود لتاخذ حبل الاشياء
واحدا وهو كمال الموحد وبيانه ان السالك اذا تيقن ان ليس في الوجود الا الله
وفيضه وان ليس لغيره وجود بالانفراد فقد قطع النظر عن الكثرة ورأى الجميع
واحدا وفي هذه المرتبة يصير ما سوى الله محجوبا ويعد النظر الى غير الله شركا
مطلقا والثانية مرتبة الاتحاد ومعنى الاتحاد صيرورة الشي واحدا الذي هو فوق التوحيد

فان في

فان في التوحيد شائبة تكلف ليس فيه فاذا ارتسخ في ضمير السالك الوحدة المطلقة
بوجه لا يبقى منه الالتفات الى الكثرة اصلا فقد وصل الى مرتبة الاتحاد وليس
الاتحاد ما توهمه بعض القاصرين من ان المراد به صيرورة العبد مع الرب واحدا
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هو ان يعتبر السالك بنظره اليه بلا تكلف و
الثالثة مرتبة الوحدة ومعنى الوحدة كون الشي واحدا وهو فوق الاتحاد لانه
لا يخلو الاتحاد عن رائحة الكثرة ولا يبقى هناك كثرة اصلا وينعدم في هذه المرتبة
التكلم والحركة والذكر والسكون والسير والطلب والطالب والمطلوب والنقصان
والكمال واذا بلغ الكلام الى الله تعالى فاسكتوا او بعد ذلك مرتبة الفناء التي ينعدم
فيها الاثبات والنفي وكلها في الوهم والخيال والعقل وهذا الكلام ونقر
هذا الكلام ايضا مشعر بالمعاد الى الفناء كما ان المبداء منه قال الله تعالى
كما بداكم تعودون اقول قد توهم ان معنى ما ذكره توجيها لكلام شرح مقامات
العارفين ان صفات الحق تصير بعينها صفات العبد بعد ما لم يكن ذلك
وهذا التوهم بعينه ما توهمه بعض القاصرين من ان المراد بالاتحاد صيرورة العبد
مع الرب واحدا كما ذكره في اوصاف الاشراف ثم انه زيد وقته لم يحم حول
تحقيق قوله فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وشنع
عليه من وجه ذلك بانه مخالف للشرع والعقل وتحقيق مقامات العارفين ما نقله
من اوصاف الاشراف وتيب باقيل في توجيهه فما له لم يحكم بانه مخالف للشرع

والعقل ولو اتصف بهذا السيد لعاقل المتشرع وعبد كلام كخلاف ما تخيله اما ما اورده
من انه لا يلزم من رجوع كمالاته في نفسه الى الكمال الحقيقي صيرورة كمالاته كمالاته
في نفس الامر فلما اشار اليه في اوصاف الاشراف في انه ليس معنى كلامهم ما يتوهم
القاصرون من انه يصير كذلك بعد ما لم يكن بل يقولون الامر كذلك كذلك في نفس
الامر لكنه لم يكن منكشفا كما دل عليه سياق الكلام اوصاف الاشراف ايضا
اذ ليس مراده ان يصير السالك كذلك بالنظر اليه كما ذكره في مرتبة الاتحاد وما ذكره
في مرتبة الوحدة من كون الشيء واحدا او ما ذكره في مرتبة الفناء من انه يتقدم فيها
الاثبات والنفي وكل ما في الوهم والخيال الى ان الكثرة متحققة في الواقع
لكن لا يدركها السالك كما يتوهم بعض اذ على هذا التقدير يكون قصارى امر
السالك ان يعتقد امرا هو واقع فيكون حاصل كسبه بالتصفية والسلوك
جهلا مركبا بل يسقط لضحك منها الصبيان والبلهاء الذين لهم ادنى تمييز بل مراده
ومراد غيره من اهل هذه المقالة ان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه لم يكن منكشفا
على السالك الا لما ان ترقى الى هذا المقام فالتفاوت انما هو في الشعور لا في نفس
الامر نفسه كما يفصح عنه كلامه عند ادنى ملاحظة ولهذا يستشنع على من توهم غير
هذا المعنى ونسبه الى القصور ومن ثم قال قائلهم   توهمت قدما ان ليلى
تبرقعت وان لها ما دونها منع اللثم فليس ولا والله ثم حاجب سوى ان عيني
كان عن حسنها العمى   وقال صاحب اوصاف الاشراف في رباعيه

ادیده

هر دیده که بر قطرات احول باشد   ای خود بعینای حق تکمل باشد   بو دوی تو هر چه
هست انه زعالم   نقش دوم دیده احول باشد   واشتهار هذا المعنى عنهم يغني
عن البسط في هذا المقام واما زعم من انه مخالف للشرع فتقدير تسليمه لا ينافي صحة
القبول لانه شرح كلام غيره على ما هو مذهبه ولا حرج على الناقل وكذا دعوى مخالفة
للعقل بل هذه الدعوى مخالفة للعقل كيف وقد ذهب جمهور من العقلاء الى
انه ليس في الوجود الا ذات واحدة لها شؤون واعتبارات هو هو وما هو المشهور
عنهم ويزعمون ان ذلك يدرك بالعقل المنور بنور الولاية وربما يقولون بالعقل
المنور بنور العشق ومن قال منهم انه طور وراء طور العقل لم يرد انه مخالف لحكم
العقل بل انه يعجز العقل عن ادراكه كما ان العقل طور وراء طور الحس يعني ان الحس
عاجز عن ادراك مدركاته لا انه يحكم بخلاف حكمه اذكره المحققون كالامام حجة
الاسلام وغيره وكيف يحكم بان الافاضل الاذكياء بعد اطلاعهم على حقائق
العلوم العقلية والنقلية واحاطتهم بها علما وارتكابهم المجاهدات والرياضات
المطلقة للنفس الموافقة للشريعة الحقة اغواهم الشيطان وسول لهم ما يخالف
الشرع وبديهة العقل بحيث يظهر فساده على من له ادنى تمييز وقد عادوا
بعد الكتاب والسنة الى كفر او مجانين حاشا وكلا بالله تعالى فيه معاذ مع ان اكثرهم
ممن اطبقت قاطبة الناس على شرفهم والتبرك بآثارهم ثم ما ذا على من وجه
كلامهم بما يوافق مذهبهم ولو امسك هذا القائل الفاضل عن مثل هذه الكلمات

لكان غير اله فان للحروب رجالا وللسرير رجال او كل ميسر لما خلق له وبالجمله
موفر المبدا والمعاد وقيل الكفي ان المتبادر من قوله موفر المبدا والمعاد
قيل الكفي ان يكون متعلق المبدا والمعاد امرا واحدا لكن المراد به مبدأ
العالم ومعاده لا الانسان بمعونة المقام ولا تجوز في اطلاق اللفظ على النوع المتبادر
منه كاطلاق الوجود المتبادر منه الوجود الخارجي على الوجود الذهني اقول قد نزل
ههنا عما كان زعمه في سالف الزمان فانه لم يكن يسلم اطلاق المبدا والمعاد
على هذا المعنى بل لم يكن يسلم اطلاق المبدا عليه تعالى بناء على ان اسماء الله تعالى توقيفية
ولم يرد هذا في الاسماء الحسنى وقد كتب في جوابه ان هذا انما هو مذهب المتكلمين
على ان المحققين منهم كالامام حجة الاسلام والامام الرازي خصصوا التوقيف بالاطلاق
على وجه التسمية لا على طريق التوصيف ومع ذلك لم يكن يقبله وباقي في الجواب
بشاغبات يفوح منها رائحة اللدد واللجاج واما الان فيقول وحبا بعض
الوفاق مضى ما مضى لكن ما ذكره من ان المتبادر ان يكون متعلق المبدا والمعاد
واحدا ان اردت به انه المتبادر عند اهل الاصطلاح فنقول ان هذين اللفظين
شايعان في هذين المعنيين اعني ذات الواجب تعالى وحال النفس بعد البدن
عند اهل العلم بحيث لا يذهب الذهن عند الاطلاق الا اليهما وان اردت انه
المتبادر عند من لم يعرف المعنى الاصطلاحي فنحن نسلمه لا يحوج الى القرينة لانه مستعمل
في معناه الاصطلاحي ثم على تقدير تسليم جميع ذلك نقول لا ثم ان المراد منه مبدا

العالم

العالم ومعاده لا الانسان بل يجوز ان يكون المراد مبدا الانسان ومعاده فيكون
متعلقهما امرا واحدا غاية الامر ان مبدا الانسان مبدا الغير ايضا ثم
قال هذا القايل قال بعض الفضلاء المعروف من العجب العجاب الذي يبهر الالباب
انه يقع في عصرنا هذا الحادث الحدث ما لم يسمعه الاذان ولم يخطر على جنان منهم
من منع جواز اطلاق المبدا والمعاد على هذين المعنيين في اصطلاح المتكلمين و
الحكماء متمسكا بان الجمع بينهما يوهم التقابل بينهما مع ان المبدا فاعل والمعاد زماني
وبان اسماء الله تعالى توقيفية عند المتكلمين فلا يجوز اطلاق المبدا عليه تعالى وامثال
ذلك باجوبة ضعيفة واهية كالسؤال ثم من اعجب العجايب واغرب الغرايب
ان الشيخ كلام غيره منع جواز اطلاق لفظ المبدا والمعاد على هذين المعنيين
والان تمسك به في اثبات ذلك ثم يوجد فيه ان هذين المعنيين لا يتبادر
منه ظاهر العبارة كما سبق اليه الاشارة واين هذا من ذلك فلعل ذلك الفاضل
بطول سلامته احدث هذه الاحدوثة في عصره اقول اما ما ذكره من انه اجاب
عنه باجوبة ضعيفة واهية كالسؤال فقد اشرنا في الحاشية الى بعض تلك الاجوبة
ولا ضعف فيها بل الوهن في سؤاله كما لا يخفى واما ما ذكره من انه الشيخ كلام غيره
منع جواز اطلاق اللفظين على هذين المعنيين فهو خلاف الواقع فانه قد
اصر عليه في طبقات المناظرات التي جرت بيني وبينه مرارا وهي محفوظة
عندي ولعله لطول سلامته نسي ذلك فالامر على ما قال بعض الظرفاء الحمد لله تعالى

على انه يعلم صدق صاحب الواقعة وبعد الاغماض عن ذلك نقول ولكن الاوكد
معنى ما مضى ما نقول الآن من هذين المعنيين لا يتبادر الى من ظاهر العبارة غيرهم
لا من انه المتبادر عند اهل الوقف الخاص كما لا يخفى فهذه من ابين عجائب احداث
احد نهاية العصر فلو وفق بان يتنزل عنه لقد لم يبق موضع خلاف في هذا الموضع
دامًا الموفق [illegible] ما فيه صور كثيرة قيل يريد ان الصور العلمية مرتسمة في المبادي
العالية كما صرح به اتفاقا وينعكس منها بعضها على النفوس بحسب استعداداتها وفيه تامل
اذ المصدقات الكاذبة قد تفيض على النفوس وهي ليست مرتسمة هناك قطعا
بل الظاهر ان فيضان العلوم على النفوس كفيضان ساير الاعراض على موضوعاتها
وفيضان الصور على المواد ليس بانعكاس ما حصل في المفيض بل بافاضة ما ليس
فيه على التعاقب الذي في ترتيبه فكما يفيض كل عقل من العقول المتصورة
تلك على المادة التي في ترتيبه بحسب استعداداتها الذاتية ويفيض العقل العاشر
صور البسايط العنصرية ومركباتها والاعراض التي فيها على ما في ترتيبه بحسب
استعداداتها العارضة لها عندهم ولا يحتاج تلك الافاضة على حصول تلك الصور
والاعراض في العقول المذكورة وانعكاسها منها الى القوابل كذلك افاضة
العلوم على النفوس لا يحتاج الى حصولها في المفيض وانعكاسها منه اليها اقول فيه
نظر لان معنى ارتسام التصديقات ارتسام معلوماتها وح فلا نسلم ان
الكواذب ليست مرتسمة فيها فانها متصورة لها فيكون مرتسمة فيها نعم لا يكون

مصدقة

مصدقة بها وذلك لا ينافي الارتسام ثم لو سلمنا عدم ارتسام الكواذب
فلا نم انه يستلزم عدم الارتسام مطلقا حتى يترتب عليه ان فيضان العلوم
على النفوس كفيضان ساير الاعراض والصور على محالها ليس بانعكاس
ما حصل في المفيض اذ من البين انه لا يلزم من كون افاضة بعض الاعراض على
نهج عدم الانعكاس ان يكون افاضة جميعها كذلك ولا من كون افاضة
الكواذب كذلك كون افاضة جميع العلوم كذلك على ان ما ستاه ظاهر خلاف
ما يدل عليه الكلام القوم تصريحا وتلويحا فانهم جعلوا المبدأ الفياض خزانة
حافظ تصور المعقولات ثم اذا كان افاضة العلوم غير محتاج الى حصولها
في ذات المفيض كما قرره فلم لا يجوز ان يكون افاضة العلوم بعد حصول العقل
بالعقل لا على طريق الاقتران في المبدأ الفياض كافاضة ساير الاعراض
على ما اوردناه سابقا   وذلك يوجب ان يحصل لتلك العناصر الخ
اوردت عليه في حاشية انه لو كان المناسبة التي هي سبب الاستحقاق يحصل لمجرد وحدة
الكيفية لكان البسايط اولى بها ولا اقل من ان يكون مشتركة فيها فالاولى
ان يقال جهة المناسبة هي التوسط بين الاضداد لانه شبيه بالخلو فلذلك
يصير الممتزج مناسبا للمبدأ الخالي من الاضداد وكلما كان اقرب الى التوسط
كان انسب بالخلو واعترض عليه اما اولا فان قوله لو كانت المناسبة التي هي
سبب الاستحقاق يحصل لمجرد وحدة الكيفية لكانت البسايط اولى بها ع

وانما يكون كذلك لو كان لكل من البسائط المذكورة كيفية واحدة وليس كذلك
بل لكل منها كيفيتان احديهما فعلية والاخرى انفعالية كما لا يشتبه على من له ادنى
ممارسة في هذه الصناعة واما ثانيا فلان المزاج نوع من الكيفية متوسط بين الاضداد
التي هي انواع اخرى منها والمبدأ خال عن جميع تلك الانواع فان اراد بقوله
التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو ان المتوسط المذكور بمنزلة الخلو عن جميع تلك
الانواع فغير لازم اذ التوسط هو التلبس بنوع منها وكما ان التلبس بالنوع الذي
هو احد الاضداد ليس بمنزلة الخلو عن جميعها كذلك التلبس بكل نوع منها مستلزم
للخلو عن باقي الانواع فلو كان ذلك موجبا للمناسبة المقتضية لفيضان النفس او
الصورة لكان التلبس بكل نوع من تلك الانواع كذلك هف وح يكون لفظ
المنزلة مستدركا لان التلبس بكل نوع منها يكون خاليا عن باقي الانواع
لا بمنزلة الخالي فان قلت الافراد العنصرية امور متعددة قطعا فلما اذا الفيض
عليها صورة او نفس واحدة قلت لشبه المناسب وحدتها وحدة المزاج المقتضي
لفيضان احدهما على الممتزج ثم اذا فاض احدهما عليه صار الفائض والممتزج
جميعا امرا واحدا طبيعيا واقول فيه نظر اما اولا فلانه كما ان لكل من البسائط
كيفيتان ضرورة ان الكيفية المتوسطة بين الفاعلين غير الكيفية المتوسطة
بين المنفعلين فان الممتزج كما انه بالقياس الى الماء هو اسخن منه بارد وبالقياس
الى الارطب يابس فالكيفية الاولى من جنس الفاعلتين والثانية من جنس

المنفعلين

المنفعلين فلا محالة يكونان متغايرتين واذا كان كذلك ظهر وجه الملازمة المذكورة
وقد حسب اخذا من ظاهر عبارة انهم ان في المعتدل كيفية واحدة متوسطة بين
الكيفيات الاربع كما اشير به قوله في النظر الثاني ان المزاج نوع من الكيفية متوسط
بين الكيفيات الاربع كما اشير به قوله في النظر الثاني ان المزاج نوع من الكيفية
متوسط بين الاضداد او هذا مما لا يشتبه على من له ادنى ممارسة من الصناعة
واما ثانيا فلان الترديد المذكور في النظر الثاني قبيح لظهور ان المراد هو الاول
كما ينادي عليه لفظ المنزلة ومن البين ان المتوسط بين الاضداد بمنزلة الخالي
عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية المتوسطة فان تلك الكيفية لضعفها
وعدم كونها في الغاية في طرف من اطراف بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن المتوسط
بانه لا حار ولا بارد وقد شبه ذلك بعض المحققين بمركز الدائرة فانه في غاية
البعد عن محيطها حتى لو فرض نملة في جوف حلقة مستديرة حارة جدا لم تسكن
النملة الا على مركزها وتفصيله ان الحرارة كلما نقصت قربت الى العدم وكذلك البرودة
كلما نقصت قربت من العدم ايضا والتوسط غاية نقصان الحرارة والبرودة
معا اذ لا يتصور مرتبة اخرى يكون ازيد في نقصان الطرفين معا من التوسط
فانه كلما بعد عن الوسط زاد احد الطرفين في المتوسط كالتي لا ميل لها لانه في غاية
البعد عن الطرفين بحسب ما يمكن في المركب كما ان الخالي في غاية البعد عنهما على الاطلاق
كيف في غير المتوسط فانه بحسب تجاوزه عن الوسط يكون احد الطرفين فيه قويا فلا يكون

كالحمل اما بعينها القوة احد الطرفين فيه والمناسبة المقتضية للفيض هي المكتسبة في
البعد عن الطرفين معا لا على احدهما فقط وان شئت مزيد رسوخ في هذا المقام
فتامل قول الشيخ في رسالة حجج العشر ومما لوضح ان الاجرام العالية ذوات نفوس
ناطقة ان المانع للاجسام عن قبول الفيض الالهي الذي ذكرناه ليس الا الصور المتضادة
واكتسابها الكيفيات الطبيعية بذلك في البعد عن الاعتدال الا ترى ان الاجسام
البسيطة مهما تركبت ازدادت في قبول الفيض الالهي لان التركيب ينقص من
التضاد وحتى اذا اركبت على غاية الاعتدال او غاية البعد عن التضاد استعدت
لقبول فيض كمال ما يمكن قبوله ثم قال فتبين ان هذه الافاضة اول ما ينال الاجرام
العلوية ثم ان الاجرام العلوية في ذاتها على اقصى غاية الصفاء والتهيؤ لقبولها
لبعدها عن التضاد واقصى البعد ولا اعتدال لها في ذاتها وكلما قبل من الفيض جرم اعلى
فهو ازكى في ذاته حتى ينتهي قبول الفيض الى فلك القمر واما الاجسام البسيطة التي
دون فلك القمر فانها لما كانت بعيدة عن الصفوة متضادة في الصور لم تصلح لقبول
ذلك الفيض وهو الصور المكملة لذوات الاجرام الارضية الطبيعية عن الطبيعة ثم كلما
تخلص منها من المواليد خلاصة انتقى منها ذاتا وابعد من التضاد وقبلت زيادة من الفيض
حتى ينتهي المواليد الى لباب العالم الارضي وهو الانسان فلانه اصغر جواهر العالم
الارضي واعدلها وابعدها عن التضاد وصار لمثابة الاجرام العلوية بقبول ذات
الفيض الالهي كقبولها واما ثانيا فلانه لو كان السبب وحدة المزاج لفاض على كل

من الاعضاء

من الاعضاء والاخلاط نفس اذ لكل منها مزاج واحد ووحدة مزاج كل منها الكل
من وحدة مزاج الكل من حيث الكل بل ليس مزاج الكل من حيث الكل مزاجا
واحدا بالحقيقة بل واحد اذ التركيب اي مثل صورة كل منها آه قيل
قيل ههنا اشكال صعب مشهور وهو انه ان وقعت هذه الافعال معا لزم ان
يكون الغالب حال غلبته مغلوبا فان وقعت بعضها بعد بعض لزم ان يصير
المغلوب غالبا وكل الامرين باطل واقول يمكن دفعه بان تاثير كل منها في الاخر
تغير كيفية لا يكون في آن الملاقاة بل يقع ذلك بعد زمان لا يقال كون
الفاعل والمنفعل متجاورين فيه الا ترى ان النار لا تحرق ما تحرقه في اول
وهلة الملاقاة بل تحرق بعد حين واذا كان كذلك فلا محالة تمنع المجاورة بين
الاجزاء العنصرية زمانا لا تغير بعضها كيفية البعض الا في ذلك الزمان فلا
وقت المجاورة زمانا مع بقاء كيفيتها فيتغير كيفياتها في آن ذلك الزمان
الزمن ثم استعداد هذا التغير فيه فتدبر واقول ليس فيما ذكره من الجواب
اختيار احد الشقين الذين ابطلهما المستشكل ولا ابداء شق آخر اذ حاصله
ان تاثير كل منها ليس في آن الملاقاة بل بعد زمان ولا يخفى ان السؤال باق
بحاله ولو فرض ان التاثير بعد الف سنة اذ هذا التاثير اما ان يقع منهما معا او يقع
تاثير احدهما بعد تاثير الآخر فما ذكره في معرض الجواب ليس جوابا بل الجواب انه
ليس للكيفيات تاثير بالحقيقة بل اجتماع الاجزاء وتاثيرها في زمان لا يستلزم

زوال كيفياتها يستعد المادة بذلك لقبول كيفية متوسطة فتفيض عليها من المبدأ
تلك الكيفية   بسببها تستحق الخ قيل قوله بسببها يستحق جزاء اذا تصوّرت
لا صفة قوله نسبة الى الواحد كما هو ظاهر العبارة وقيل جزاؤه قوله فكلما كان
المزاج اعدل والرابطة اللام في المزاج لا نهاية غناء الاضافة فكانه قال فكلما
كان مزاجها الخ والاول اوفق لحسب المعنى اقول كان اراد بالرابطة العائد الذي
يذكره النحويون في خبر المبتدأ او صلة الموصول او الصفة توهما منه انه لا بد في الجزاء من
عائد وانت خبير بان اطلاق الرابطة على هذا المعنى غير مصطلح وانه لا حاجة في الجزاء
الى العائد ثم انه في النسخ المعتبرة قيد قوله وكلما كان المزاج اعدل بالواو دون
الفاء وفصل بينهما وبين ما سبق بالبياض على انها عبارة الشرح وح لا يتاتى ثم
اصلا   والى الوحدة الحقيقية اميل قيل المزاج على مذهب الحكماء واحد حقيقي
فما معنى كونه اميل الى الوحدة الحقيقية على مذهبهم بل ذلك مخصوص بمذهب الاطباء
وفيه نظر اذ على مذهب الاطباء ايضا لا يستقيم هذا لان كل مرتبة من مراتب المزاج
عندهم ملتئم من هذه الكيفيات الاربع فما معنى كون بعضها اميل الى الوحدة الحقيقية
والاولى ان يقال ليس قوله والى الوحدة الحقيقية اميل من احوال المزاج بل هو
حال الممتزج المحذوف بقرينة ما سبق من قوله وح يصير ذلك الممتزج المتعدد في
نفسه شيئا واحدا متصفا بكيفية واحدة فكانه قال وكلما كان المزاج اعدل
والممتزج الى الوحدة الحقيقية اميل الخ فان قلت الممتزج امور متعددة قطعا

لانه

لانه مركب من العناصر الاربعة فما معنى كون بعض اقسامه اميل الى الوحدة الحقيقية
قلت يمكن ان يقال كلما كانت الاجزاء العنصرية فيه اصغر كان الالتيام
بينها اشد وكلما كان الالتيام بينها اشد كان الممتزج ابعد عن الانقسام وكلما كان
ابعد عن الانقسام كان اميل واشبه بالوحدة الحقيقية التي لا تقبل القسمة اصلا فقول
العلامة والى الوحدة الحقيقية اميل بمنزلة قول المحقق في شرح الاشارات
وكلما كان الامتزاج اتم اقول فيه نظر اما اولا فلان كون كل مرتبة من المراتب
عند الاطباء ملتئم من الكيفيات الاربع لا ينافي كون بعضها اميل الى الوحدة
الحقيقية فان الكيفية الملتئمة من الكيفيات في المرتبة بخلاف الملتئمة من الكيفيات
المختلفة المقادير فانها لاختلاف اجزائها في المرتبة ابعد عن الوحدة ولقد
اعجب حيث قال كل مرتبة ملتئمة من الكيفيات الاربع فما معنى كون بعضها اميل
الى الوحدة الحقيقية ومن البين ان الاشتراك في التركيب لا ينافي في كون
جهة الوحدة في البعض اكثر واما ثانيا فلانا لا نسلم ان ما ذكره في الجواب اولى
فاسد امور الاول انه خلاف ظاهر العبارة وهو ظ وقد علمت انه لا خلل في اجزائه
على الظاهر سوى انه لم يخطر بباله والثاني ان ما ذكره يقتضي ان يكون الكلية
الصورة الفائضة والنفس الفائضة متوسطة لشدة الالتيام وعسر الانفكاك
ان قوة لا بالا غالبة وذلك يستلزم ان يكون الفائض على الاشد التياما و
الاعسر انفكاكا وان كان ابعد عن الاعتدال اكمل من الفائض على الاعدل الا انه

الفلكي كما فيلزم ان يكون الفايض على الافلاك والعناصر الحديدية اكمل من الفايض على بدن الانسان وذلك مع انه خلاف المقصود لم يقل به احد من الانسان ليحصل لها بواسطة ذلك الاستخراج اي قيل اختار الحكيم العظيم ابو نصر الفارابي ان حركة الفلك بسبب آخر واشار اليه بقوله والفلك يعقل الاول فيستفره الالتذاذ في هذا التعقل فتتبعه الحركة كما تتخيل اشياء فتستفزنا ذلك فيحدث فينا حركات كالوجد والنشاط الا ان الفلك يتصور الغاية مع تلك الحركات ونحن لا نتصور الغاية اقول لما نقله لا اشعر بانها بسبب آخر كيف وذكر في آخره ان الفلك يتصور الغاية بمعنى ان يكون الغاية ما ذكره الشارح ثم قد ذكر الشيخ ابو نصر في التعليقات بعد ما نقله في المحشي ما يدل على خلاف ما ذكره الشارح حيث قال حركة الفلك كمال ما يطلب به كماله وقال ايضا الفلك كامل في كل شيء الا في وضعه فتدارك هذا النقصان بالحركة انتهى وهذا يدل على ان الكمال المطلوب فيها نفس الحركة لا امر آخر يترتب عليه وتحقيق ذلك يقتضي زيادة بسط لا يلايم المقام لان جل الغرض ههنا دفع الصايل وربما يوجد في تعليقات تاتم في قوله ونحن لا نتصور الغاية وربما يوجد في تعليقات تاتم نظر فيه تامل اشد مناسبة في اللطافة اوردت عليه في حاشية ان اللطافة لفظ مشترك بين التجرد عن المادة الذي هو صفة النفس الناطقة وبين رقة القوام والشفافية وقبول التقسيم التي هي من صفات الاجسام فلا يثبت مشاركة في معنى اللطافة بينهما وذكرت

في الجواب

في الجواب عنه ان اللطافة التي هي من صفات الاجسام توجب المناسبة مع المجردات في الجملة لكونها اشبه بصفاتها فان رقيق القوام اشبه بالمجرد من كثيفه وكذا عديم اللون وقابل التقسيم الى اجزاء صغار فذلك لان تلك المعاني ترجع الى سلوب كمال بعض خواص الاجسام وهذا انما الاولى فظ وكذا الثالث من حيث ان قبول القسمة الى اجزاء صغار يرجع الى سلب قوة ممانعة للقسمة وعلى هذا فاللطافة المذكورة ليست وجه الشبه بل منشأه ويمكن حمل في على التعليل فيكون المعنى اشد مناسبة بسبب اللطافة واعترض عليه اما اولا فبان رقة القوام وغلظه كلاهما من خواص الاجسام وكما ان الرقة تستلزم لسلب الغلظ كذلك الغلظ مستلزم لسلب الرقة فالحكم برجوع الرقة الى السلب دون الغلظ تحكم واما ثانيا فبان الشفافية ليست عدم لون ولا مستلزما له فلا يلزم من مناسبة عدم اللون مع المبدأ مناسبة الشفاف له وهو في صدد بيان هذا واما ثالثا فلان الجسم المقابل للتصغر لو كان لسلب استلزامه سلب قوة ممانعة للقسمة مناسبا للمبدأ والموصوف بذلك السلب لكان مقابله هو الجسم الغير القابل للتصغر بواسطة الاتصاف بسلب قبول التصغر الذي هو صفة المبدأ اولى بذلك اقول فيه نظر اما اولا فلان من البين ان الرقة ضعف في القوام والغلظ قوة فيه وكذا قبول التصغر ضعف في القوة الممانعة والصلابة انما هو عن التصغر شدة في تلك القوة والضعف عدمي دون الشدة والقوة وما ذكره في معرض السند لا يصلح سندا اذ كون كل منهما

مستلزماً لسلب الآخر لما يدل على ان الحكم يكون احدهما سلباً دون الآخر لحكم دون
الآخر لحكم فان ذلك بمنزلة ان يحكم على البصر والسمع يستلزم سلباً لآخر
على الحكم بان احدهما وجودي والآخر سلبي لحكم ولا يخفى فساده واما ثانياً فلان
من البين ان الشفاف وغير الملون قال بهمنيار في التحصيل الاجسام بالتقسيم
الاول على قسمين قسم ليس من شانه ان يحجب ما وراءه وهو الشفاف مثل
الهواء وقسم من شانه ان يحجب ما وراءه فاما ان يرى من غير حاجة الى شيء آخر بعد
وجود المتوسط الشفاف وهذا هو المضيء كالشمس واما ان يحتاج الى حضور شيء مضيء
حتى يرى وهذا هو الملون انتهى فقد جعل الملون قسماً من قسيم الشفاف وحاصله
ان الملون جسم غير شفاف يحتاج في الابصار الى حضور شيء مضيء فلا يكون الشفاف
ملوناً واما ثالثاً فلان قبول القسر ضعفاً في القوة المانعة بخلاف الصلابة
فانه شدة في الكيفية لقوة كما عرفت والضعف انسب بالعدم من الشدة ثم
ان هذا الفاضل المعترض لم يقدح في هذه الشبهة بل قدح في جوابها فقد سلم
الشبهة على خلاف عادته المستمرة فانه التزم الا يقدح في كل ما ينقله من السؤال
والجواب ولا يخفى ان صاحب هذه الشبهة الا يختم هذا الجواب رعاية للادب
وتوجيها للكلام اشارة بقدر الامكان لا كما هو ديدن المشتغلين في هذا الزمان
من المشاكسة والمكاوحة مع القائلين والاقران وترويج شبههم بكل هذيان
وبهتان فالقدح في الجواب بدون الاتيان بجواب آخر تسليم للشبهة وترويج

لها وهو تابع لهذا القائل من وجه كما لا يخفى   جميع الممكنات الخ قيل اعلم
ان تعيين المعلول من قبل العلة فما لم تحصل العلة امراً كذا او كذا لم يقع امراً
كذلك واذا اقتضى تعيين وقوعه على الوجه الذي اقتضاه فاذن كل واحد
من الممكنات على الوجه الذي خلق عليه يكون البيان علته تقتضي امراً على هذا
الوجه فالمبدأ الاول يقتضي ممكناً مخصوصاً وهذا الممكن او المبدأ بتوسطه يقتضي
مخصوصاً ثانوياً وهكذا الى ان ينتهي الاسباب الى اقتضاء الحوادث المخصوصة و
يجب وقوع كل واحد من الممكنات المخصوصة في الموقع الذي وقع فيه والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لان علته التامة يستدعي تحققه هناك ويمتنع تحقق
شيء مباينه في موضع الآخر لانتفاء علته هناك فلاح ان المبدأ الاول يستتبع ممكنات
مخصوصة يجب ان يقع كل منها حيث وقع ثم الممكنات لا تجبر في تلك الامور
المخصوصة التابعة على الوجه الذي وقعت عليه بل يمكن ممكنات اخرى ويمكن
وقوع تلك الممكنات على وجوه اخرى امكاناً ذاتياً مقروناً بالامتناع بالغير فاستناد على
المبدأ لتلك الممكنات المخصوصة على هذا الوجه دون غيرها ودونها بوجه آخر
للمناسبة بينها في الكمال وبواسطة الاستدعاء المذكور صارت تلك الممكنات
على هذا الوجه واجبة بالغير وما عداها من الممكنات وتلك على وجه آخر ممتنعة بالغير
ومن ان ظن في هذا الكتاب من قال جميع الممكنات الى جميع الهيئات الاشخاص
لان وجود شخص على وجوده ممتنع لا يتصور وفيه نظر لان اختلاف شخص واحد في

شخصية لكن لا مطلقا فلم لا يجوز ان يختلف في عوارضه الغير المشخصة اقول ما ذكره
اولا لا يتعلق له بتوجيه ما في الكتاب بحيث يندفع عنه الشبهة كما لا يخفى فان حاصله ان
كل علة تقتضي صدور معلول معين بحسب ذاتها وتوهم ويمتنع ان لا يتحقق وذلك المعلوم
موقوف عنه ثم رتب على ذلك ان المبدأ الاول تقتضي ممكنا مخصوصا بحسب ذاته وذلك
الممكن والمبدأ بتوسط تقتضي ممكنا اخر كذلك وهكذا ثم ذكر ان هنا ممكنات اخر لم توجد
للممكنات المخصوصة وجوه اخرى لم توجد هي عليها فعدم اقتضاء المبدأ لها للمناسبة
في الكمال ومن المسلم ان الشبهة باقية بحالها بان يقال لكل شخص من الاشخاص وجوه
اخرى اكمل من الوجه الذي وجدت عليه فالمناسبة بين الممكن من هذه الوجوه بين
المبدأ اكمل فلم لم توجد على هذه الوجوه فالاشكال لا يندفع بالعذر الذي ذكره
بل هو باق بحاله ثم انه ذكرت في حاشيتي انه لا يشكل بكل فرد من حيث انه على
الوجه الاكمل اشد مناسبة لان وجود كل فرد على الوجه الاكمل بالنسبة اليه وحده
يستلزم فوات نظام الكل من حيث الكل الا ترى انه لو كان جميع الناس
علماء فضلاء اتقياء واغنياء لفات المصالح الضرورية في بقاء النوع كالكنس
والزراعة وغيرهما من الصناعات المحتاج اليها في انتظام المعاش واعترض
عليه اما في الاشكال فلان كل فرد صادر عن علته القريبة فيعتبر المناسبة
بينه وبينها لا بينه وبين المبدأ الاول الذي يمتنع صدوره عنه وفقده لمقتضى
قواعدهم ثم من ان علم ان العلة القريبة لهذا الناقص كامل حتى يرد ان وجوده

على وجه

على وجه الكمال اشد مناسبة ولم لا يجوز ان يصدر الناقص من الناقص والكامل
من الكامل الا ترى ان مادة المولود اذا كان ناقصا كان المولود ناقصا
واما في الجواب فلانه لو سلم امكان صدور كل فرد من المبدأ الاول بحسب ذاته
في الكمال يكون للعلة بمقتضى مناسبة واحدة بينه وبين نظام الكل وترك العلة
بمناسبات كثيرة بينه وبين كل فرد من الافراد الناقصة ترجيح المرجوح على الراجح
كما لا يخفى اقول فيه نظر اما فيما ذكره على الاشكال فلان مذهب الحكماء على ما حقق
في موضعه صدور كل ممكن عن المبدأ الاول والوسايط بمنزلة الشروط والالات
وذلك مصرح به في الشفاء ومختصراته كالتحصيل وبهمنيار وللعلامة المحقق الطوسي
قدس سره رسالة في تحقيق ذلك على خلاف ما اشتهر من المتكلمين لا دراية لهم بالصناعة
حيث جعلوا المبدأ الاول علة بعيدة لا يصل اثره الا المعلول وكلام الشارح مبني على ما هو
تحقيق مذهبهم فانه لو بني الكلام على ما اشتهر بين المتأخرين يكون كل فرد صادرا عن
علته القريبة دون المبدأ الاول ويجوز ان يكون تلك العلة ناقصا فلا يتم ما هو المقصود
وهو كون جميع الممكنات واقعا على الوجه الاكمل لكونه على هذا الوجه بالمبدأ
الكامل من جميع الوجوه اذ على هذا التقدير ليس مبدأ الكل هو الكامل من جميع الوجوه
وذلك ظاهر وليت شعري انه على هذا التقدير كيف تيسر ما ذكره الشارح اذ لو فرضنا ان ما
سوى المعلول الاول من العقول ما يصدر عنها بلا واسطة من الافلاك نفوسها واقع
على الوجه الانقص كيف يتم ما ذكره المعترض من ان كل فرد صادر عن علته القريبة

فيستغني المناسبة بينه وبين مبدئه لا بينه وبين المبدأ الاول الذي يمتنع صدوره
عنه وحده الى آخر ما ذكره وح يتهدم ما بناه الشارح عليه هذه القضية المستعملة من ان
مجموع الممكنات واقع على الوجه الاكمل وايضا اذا كان الناقص صادرا عن الناقص
وذلك الناقص من ناقص كما ذكره لا بد من الانتهاء الى الواجب فيلزم ان يكون
الواجب ناقصا تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما فيما ذكره على الجواب فلان
بناء الايراد على ما وصفه الشارح من ان مبدأ الكل هو الكامل من جميع الوجوه فمنع
ذلك في جواب الايراد عليه كما يفهم من قوله لو سلم امكان صدور كل فرد من المبدأ
الاول غير موجه ثم مبدأ الاغماض عن ذلك فلا يخفى على من له ادنى مسكة ترجيح صلاح
الكل من حيث هو كل على صلاح فرد واحد ولذلك شرع في النواميس الحقة والسياسات
الحكمية قتل الافراد الاشرار حفظا لمصلحة الجمهور واعتبر بالعمارة والشارع فانهما ان
ادتيا في بعض الاحوال الى احراق البيوت واحراق مزارع الفقير لكن ترجيح المصلحة
الكلية على المصلحة الجزئية ولذلك وجدا وقد حقق القوم ذلك في كيفية دخول
الشر في القضاء والقدر ومن الامور التي لا يكاد يخفى من ان تقدر في نفسه بنا
بيت مثلا انما تبعث اولا وبالذات الى ما هو احسن بالنسبة الى كل الدار
من جعل موضع معين مجلسا وآخر مخزنا وآخر مصدرا وآخر مستراحا وان كان
الاحسن بالنظر الى خصوص كل موضع ان يكون مجلسا او مصدرا مثلا ومثل ذلك
مما يشهد به الفطرة واما عند التعجب كيف يتوسط في مثل هذه الشبهات الواهية

البعيدة

البعيدة عن النفوس الذاهبة فانها اشد تأثيرا في الابدان المسخنة ذكرت
في حاشية ان المراد الابدان الحارة بالحرارة الغريبة كما هو الظاهر من العبارة
فان الابدان التي هي آخذة في اصل مزاجها يكون تأثرها من الادوية الحارة اقل
بل قد يكون الادوية الحارة بالنسبة اليها باردة ولذلك قال الاطباء ان الترياق
بالقياس الى بدن الفرس بارد وبالقياس الى بدن الانسان حار لان الفرس في المزاج
آخذ من مزاج الانسان والترياق متوسط بينهما واعترض عليه بانه ان اراد بالآخذ
في قوله الابدان التي هي آخذ ما هو آخذ من الادوية فيرد عليه ان الدواء يكون
باردا بالقياس اليه لان حرارة الادوية وبرودتها يعتبر بالقياس الى مزاج
الابدان كما اعترف به والكلام الدواء في الحار وان اراد به ما هو آخذ من الابدان
الاقوى فلا نسلم ان تأثره عن الادوية الحارة اقل من تأثر ابدان دونه في الحرارة
من هذه الادوية بل الامر بالعكس اذ من البين ان الحار بصورة ادوية حارة في الابدان
التي هي دون في الحرارة اكثر فيكون تأثيرها فيها اضعف واقل اقول من البين
ان المراد هو الثاني لان ما ذكره الاستاذ قدس سره هو ان تأثير الادوية الحارة
في الابدان المسخنة اشد من تأثير تلك الادوية الحارة في الابدان المسخنة
الباردة فلا يذهب الوهم الى الشق الاول حتى ترديده اصلا وقوله لا نسلم ان تأثره
الخ منع للمقدمة التي اطبق عليه الاطباء رقد يا حديثا من غير سند معتمد فانهم ذكروا ان
الشيء انما ينفعل عن الشيء من حيث هو ما هو ضده فالمتوسط يؤثر فيما هو ابرد منه

بالتسخين وفيما هو آخر منه بالتبريد ومراتب التاثير مختلفة بحسب مراتب المختلفة

قال العلامة الشيرازي قدس سره في نهاية الادراك بعد تحقيق ان ناحية

الجنوب لكون الحضيض فيها آخر من ناحية الشمال من ههنا يعلم ان حضيضها

والاوج في سرطان اقل كثيرا من وصيف المتقدمين والاوج في عشرين الجوزا

ولهذا كان الحذاق من الاطباء المتقدمين كبقراط وجالينوس وغيرهما

يامرون الاصحاء بتناول الترياقات الحارة وبعالجون الامراض الحارة بما

العسل ويرجحون نفعه على غيره ولو اعتمده الناس في هذا الزمان في معالجتهم

الامراض الحارة لزادوا فيها ولا نظن ظانّ ان صيغتهم اذا كان الحر صيفيا كانوا

اقل احتمالا للادوية الحارة منافاة الى ما ينفعل عن ضده لا عن شبيهه ولهذا

كان الهنديون يواظبون على تناول ما يغتذ ارمنهم من الافاويه وهم يرون ذلك احد

حفظ صحتهم واهل اذربيجان يعتدون بلحم البقر والبطيخ الاخضر في شتايهم الى هذا

كلامه ومثله في التحفة وقال في البحث خط الاستوا المزاج الذي استحكم فيه ازداد

بوايده آثار الحر من الذي استحكم فيه فضلا عن الذي اعتاد الحر ولهذا فان

المغافص من خارج شتاء في البيت المعتدل من الحمام يستسخن الهواء و

المغافص من الحمام الى البيت يستبرده مع ان الحكم منهما ساعة فكيف اذا

اذ العقود مدة اكثر انتهى لمفظه فعلم ان هذه المقدمة تجربية يباعد هذا

القياس ايضا ومنها وقوع عن الاستغاء وادخل في اعداد المتناقضين

لكن

لكن سائر المقدمات التي حققتها مهرة الطب وما ذكره في معرض السند من ان

من البين ان انكسار سورة الادوية الحارة في الابدان التي هي ادون في الحرارة

اكثر فيكون تاثيرها فيها اضعف مصادم لما اتفق عليه الاطباء من ان الرويد

بالقياس الى بدن الفرس الذي هو احر من الانسان بارد وبالنسبة الى الانسان

الذي هو ادون في الحرارة من الفرس حار اذ مقتضى ما ذكره ان يتكسر سورة حرارة

في بدن الانسان فيكون تاثيره فيه اقل ايضا ولو التفت الى مثل هذا

الشك في منع جميع المقدمات الطبية التي اسندوها الى التجربة كيف والقياس

مساعد للتجربة في هذه المقدمة   سواء كان باعتبار تصور مهيتها او

قيل لا يذهب عليك ان العلوم والمعارف ذكرت ههنا في عنوان الكتاب فلو

اريد بها ما يشتمل تصور مهيات المركبات والبسايط كما قرره العلامة لزم ذكر

تصور مهيتها في العنوان وهو غير مناسب اما على قول من ذهب الى ان حقيقة

العلوم نفس المسايل فظاهر واما على قول من ذهب الى ان المبادي داخلة فيها فلان المبادي

التصورية غير منحصرة في تصور مهية المركب والبسيط وليس لذكرها في العنوان

وجه وجيه اقول لا يذهب عليك ان ذكر المطلق في العنوان لا يدل على ارادة

جميع افراده كيف والعلوم والمعارف اعم من المذكورات في الكتاب فليس

الكتاب في جميع افرادها ومع تعوّل العلوم وان كان شاملا للتصور البسيط

والتصديق بحاله لا يلزم ان يكون الكتاب معنونا بالتصورات اذ لا يلزم من

جعل التمام عنوان الكتاب او وفو من اجزائه ان يبحث فيه عن جميع افراده
وليس مسلما ذلك فلانم انه غير مناسب اما على قول من ذهب الى ان المبادى
جزء من العلوم فالسند ظاهر وقد قال ان المبادى التصورية غير منحصرة فى تصور حقيقة المركب
والبسيط من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان المبادى التصورية منحصرة فى
تصور الماهيات المركبة والبسيط اذ لا تصور خارجا عن تصور البسيط والمركب نعم
لا انحصار فى تصور مفهوم البسيط والمركب وليس المراد ههنا ذلك واما على قول
من ذهب الى ان حقيقة العلم نفس المسائل او التصديقات بها فلان المبادى
لما جعلت لشدة ارتباطها جزءا على سبيل التغليب لم يبعد ان يدخل فى العنوان
على ان الاستاد قدس سره نقل فى حواشى شرح المختصر عن الشيخ ان حصر من
المبادى التصورية جزء من جميع العلوم والابهرى فى حاشيته نقل عن الشارح
عن الشيخ ان المبادى مطلقا جزء فى العلوم العقلية مطلقا وح يتعين القول
الاول ويتعين ذكرها فى العنوان   وفرع عليه الاصطلاح الثانى
والثالث قيل فى تفريع الاصطلاح الثانى على الاول نهاية الخفاء اقول
لفظ كان فى عبارته قدس سره دفع ذلك فانه لم يجزم بذلك لكن لما وجد فى
الثانى مناسبة مع الاول فكان الظاهر انه فرع عليه الفرعى للشر
كما قيل المجاز خير من الاشتراك   لانه عين المعنى اللغوى اوردت عليه فى
حاشيتى انه يمكن المناقشة فى العينية فان التصور الى معقول واحد لاستلزم كونه

بمعنى التصور

بمعنى التصور فان لفظ التصديق مثلا يتعدى الى مفعول احد مع الجنس بخلاف التصور
يقول صدقت واذعنت زيدا قائما بل صدقت واذعنت بقيام زيد ولا تقول
صدقت واذعنت زيدا قائما واعترض عليه بان تلك المناقشة انما تتوجه لو
استدل العلامة على العينية بالتعدى الى مفعول احد كلامه برئ عن ذلك على تقدير
الاستدلال به فالمناقشة مدفوعة بان كلمة ان مع مدخوله المبتدا او الخبر فيكون
مع مدخولها فى حكم مفعولين ولذلك تقع مرفوعا فى باب علمت والمتعدى اليه
بحسب المعنى يتعدى الى مفعولين اقول تلك المناقشة متوجهة على المقدمة القائلة
بالعينية لان ما نقله عن ائمة اللغة هو ان العلم يتعدى الى مفعولين ثم ادعى ان
المعنى اللغوى عين التصديق فيتوجه المناقشة عليه بمنع العينية مستندا بما
ذكرناه بل صرح الشيخ الرضى بان العلم والمعرفة متحدان فى المعنى وان تعدى العلم
الى مفعولين دون المعرفة ليس لفرق معنوى بينهما كما نقلناه سابقا وما ذكره
فى دفع المناقشة مع كونه كلاما على السند الاخص كما عرفت مندفع بان لفظ
التصديق لا يتعدى الى مفعولين اصلا اذ لا يقال صدقت زيدا قائما كما مر وقول
المعترض ان كلمة ان مع دخولها فى حكم مفعولين غير مفيد اصلا لان مراد اهل
اللغة بالتعدى الى مفعولين ان ينصب جزئى الجملة الاسمية لا مجرد كون متعلقة جملة
المعنى الا ترى ان لفظ عرفت قد يتعدى الى ما هو جملة بحسب المعنى كما يقول عرفت
هذا الخبر وهذه القصة وعرفت ان زيدا قائم مع تصريحهم بانه لا يتعدى الى مفعولين

ومن البين ان لفظ المقيد بقي لا ينصب في الجملة الاسمية اصلا الى ان ش
على من الجمهور ذكرت في حاشيتي انه يخرج بذلك التقييد العلوم الوصفية فانها تختلف
بحسب اختلاف الاوضاع في الدهور لا يقال العلم بان الفاعل مرفوع في هذه اللغة
لهذه الطائفة المخصوصة لا يتبدل اصلا وكذلك العلم بان الخمر مباح في شرع موسى ع
لانا نقول المراد بقاؤها على وجه التأدي الى الغاية المقصودة منها فان الغاية منها
المقصودة توصف بالزوال وعدم الثبات واعترض عليه بان فيها نظرا اما في
السؤال فلان تقييد العلوم بالحقيقية المعتبرة بالتغير المذكور ليس لاخراج امثال
ما ذكر من المثالين بل هو لاخراج ما يجوز تبدله بتبدل الاديان او بتبدل الازمان
في دين واحد كحرمة الخمر وما يجوز تبدله بالتواطؤ على خلافه كرفع الفاعل وما شابه ذلك
من مسائل علماء الفقه والنحو ونظايرهما واما في الجواب فلان كلا المثالين المذكورين
من الغاية المقصودة منهما اذ غاية الاول رفع الفاعل في هذه اللغة المخصوصة
لا رفعه مطلقا وغاية الثانية اباحة الخمر في دين موسى ع لا اباحتها مطلقا وهما
يوجدان ابدا من الواقعتين المقصودتين منهما دائما وهذا يقدح في ذلك نصب
الفاعل بنصب الفاعل في لغة اخرى ولا زوال اباحة الخمر في دين اخر كما لا يخفى اقول
فيهما نظر اما فيما اورده على السؤال من وجهين الاول ان ما ذكره من المثالين
هو تقييد المثالان الذي ذكرهما المعترض غايته انه لم يقيد الحرمة والرفع بما قيده
المعترض ولذلك حكم بتبدلها بتبدل الاديان والاوضاع وذلك لا يدفع السؤال

اصلا

اصلا فان الترم ان المثالين المقيدين بما قيده المعترض من القيدين من العلوم
الحقيقية لزم ان يكون جميع العلوم الوصفية الشرعية كذلك اذا اعتبر معها القيود
اللايقة ولا يخفى بشاعته على انه لا يخفى ان مسائل العلوم الوصفية اما مقيدة
بمثل هذه القيود او مطلقة وعلى التقديرين لا يظهر التبدل فيها اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلصدق المطلقة بصدق المقيدة الثاني ان كلامه يشعر بان
يكون الاحكام الشرعية الوضعية والوصفية كالجزئية مثلا مطلقا كليا بحسب الاوقات
غير مقيدة بمثل ما ذكره المعترض من القيود فيلزم ان يكون حكم دين موسى ع باباحة
الخمر غير مقيدة في نفس الامر بزمان معين ودين معين ولا مهملا بحسب الاوقات حتى
يكون النسخ تخصيصا بحسب الاوقات كما ذهب اليه بعض الائمة الاصول ولا
رفعا لاحتمال بقاء الحكم وبيانا لانتهائه كما هو التحقيق بل يكون معناه اباحتها
في جميع الاوقات وليس الامر كذلك وكيف يتوهم ذلك وهو يلزم نسبة الجهل
الى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا يلزم ان يكون معنى قولهم الفاعل مرفوع
انه مرفوع في جميع اللغات في جميع الازمان حتى يكون الحكم بعدم رفعه في لغة اخرى
او في وقت اخر رافعا له مبدلا له ومن البين انه ليس كذلك بل حكم دين موسى ع
باباحة الخمر قضية مطلقة بحسب الاوقات وحكم دين نبينا محمد صلعم بحرمتها مخصص
لذلك الحكم بوقت معين هو ما قبل زمان نزول تحريمها وحكم بحرمته من هذا الزمان
الى ابد الآباد وحكم النحوي برفع الفاعل حكم معتد بلغة معينة وذلك ظاهر واما فيما

اورده على الجواب فانه مبني على المعقول عما يقرر من ان غاية العلوم الالية حصول
غيرها ولا شك ان المنطق والنحو من العلوم الالية فلا يمكن الغاية المقصودة
منها مسايل ما ذكره من رفع الفاعل في تلك اللغة واباحة الخمر في ذلك الدين
فانها نفس مسايل العلمين بل غاية النحو التوسل الى المصالح الدنيوية
والدينية وغاية الفقه العملي تحصيل الفوز بالسعادة العظمى التي هي النجاة
الاخروية ولا خفاء في تفاوتهما بين الغايتين بعد انطماس تلك اللغة ونسخ
ذلك الحكم الفقهي   موضوع الحكمة اه قيل اعلم ان لكل علم من العلوم
المدونة مسايل ولها موضوعات فان رجعت هذه الموضوعات الى امر واحد
من جهة واحدة بان كانت اما نفسه وحده او مع عرض في اتى من هذه الجهة
او نوعه كذلك منها او عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي منها كذلك
الامر انه موضوع هذا العلم وان رجعت الى امور بتفصيل المذكور من جهة
واحدة يقال تمام للامور بها كما حقق في موضعه ثم القوم تارة يقولون
في العلم يبحث عن اعراض ذاتية لموضوعه وتارة يقولون في العلم يبحث
عن اعراض ذاتية لموضوعه وتارة يقولون يبحث عن اعراض ذاتية لموضوعات
مسايله قال الشيخ في الاشارات لكل واحد من العلوم شيء او اشياء
متناسبة يبحث عن احواله او احوالها تلك الاحوال الاعراض الذاتية ويسمى
ذلك الشيء موضوع ذلك العلم كالمقدار للهندسة وقال في برهان الشفاء

ونقول

ونقول ان لكل واحد من الصناعات خصوصا النظرية مبادي وموضوعات
ومسايل ثم قال الموضوعات هي الاشياء التي يبحث الصناعة عن الاشياء المنسوبة
اليها والعوارض الذاتية لها والمسايل هي القضايا التي محمولاتها عوارض
ذاتية لهذا الموضوع ولانواعه ولعوارضه ويبن في بين المنقولين كما الظاهر
شاف اذ الاعراض الذاتية لموضوعات المسايل اعراض غريبة في الاغلب بالقياس
الى موضوع العلم وبالعكس فكذلك اضطراب اقوال المتاخرين هناك فاختار بعضهم
ان محمولات مسايل العلم يجب ان يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم ولما كان
الامر على خلاف ذلك في اكثر العلوم بناء على ان محمولات مسايلها عوارض غريبة
بالقياس الى موضوع العلم عارضة له لامر اخص احتاجوا الى معذرة فمنهم من ذهب الى
ان موضوع كل واحد من العلوم ليس امرا واحدا حتى يلزم ان يكون محمولات مسايل
اعراضا ذاتية بالقياس اليه بل موضوعه امور كثيرة فيكون محمولات المسايل اعراضا
ذاتية بالقياس اليها كما اختاره العلامة في موضوع الحكمة ومنهم من ذهب الى ان موضوعه
امر واحد ان المسايل التي محمولاتها اعراض غريبة بالقياس اليه ليست من
مسايل هذا العلم بل هي من مسايل علوم اخرى مندرجة في هذا العلم واليه
قال العلامة الشيرازي رحمه الله في شرح الكليات واختار بعضهم ان محمولات
المسايل لا يجب ان يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل يجب ان يكون اعراضا
ذاتية لموضوعات مسايله ومن قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

لى وموضوعه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عوارض انواعه وهكذا الى آخر ما
اعتبروه واقول ولا تنافي بين القولين اذ معنى قولهم في العلم يبحث عن الاعراض
الذاتية لموضوعه انه يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لموضوعه من حيث انه موضوع
فيه مثلا في العلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم من حيث هو ذو طبيعة اذا وضع من
حيث هو جسم وقيل الجسم ينقسم الى ما لا نهاية له لزم ان يكون محمولا الوضع الذاتي
للجسم من حيث هو جسم ذو طبيعة واذا وضع فيه من حيث هو هواء وقيل الهواء
المحبوس في الماء يندفع الى فوق بالطبع لزم ان يكون محمولا الوضع الذاتي
للجسم الذي هو الهواء من هذه الجهة وقس على ذلك وصنعه في العلم بوجوه اخرى
وانت خبير بان موضوع العلم من حيث انه موضوع فيه نفس موضوعات مسائله
فيكون اعراضه الذاتية من هذه الحيثية نفس الاعراض الذاتية لموضوعات
المسائل فلذلك يقولون تارة محمولات المسائل اعراض ذاتية لموضوع
العلم وتارة يقولون انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل فظهر ان تنافي
بين القولين وان منشأ الاشتباه هو الغفول عن اعتبار الحيثية المذكورة
فتأمل اقول لا تنافي بين كلامي الشيخ فانه لم يصرح في الاشارات الى ان
تلك الاحوال اعراض ذاتية لموضوع العلم بل اطلق فيحتمل ان يكون مراده ما صرح
به في الشفاء من التفصيل بل هو الظاهر على ما علم من قاعدة حمل المطلق
على المقيد وح يتعين حمل ما ذكره المحشي دون على الظاهر لتوافق كلام الشيخ

ويندفع

ويندفع بهذا الاشكال بتقدير الامكان ثم نتيجة على ما ذكره الشيخ ان محمول المسائل
قد لا يكون عرضا ذاتيا لموضوعها بل اعم منه كالحرمة بالقياس الى الربوا والصحة
بالقياس الى النكاح المستجمع للشرائط والاركان وبيع الولي مال الطفل من
نفسه والاباحة بالنسبة الى اداء الصلوة الى اشتداد الوقت والكراهة للصلوة
في المقبرة والاستحباب لصلوة التهجد والوجوب لصوم رمضان فان جميعها
عارض غريب بالنسبة الى موضوعات مسائلها لكونها اعم منها وظاهر ان
ما ذكره هذا القائل على تقدير صحته لا يدفع ذلك فالوجه ما ذكرته في تعليقاتي
على هذا الشرح وحاشية التهذيب من ان محمول المسئلة قد يكون عرضا ذاتيا
لموضوع العلم وقد يكون عرضيا ذاتيا لانواعه وقد يكون لاعراضه الذاتية
وقد يكون لنوعه مع عرض ذاتي او مع نوع عرض ذاتي على التفصيل المعلوم ولا
يلزم ان يكون محمول المسائل عرضا ذاتيا لموضوعها بل يجوز ان يكون
اعم منه بشرط ان لا يتجاوز عن موضوع العلم وح يندفع النقوض المذكورة فان
تلك المحمولات وان كانت اعم من موضوعات المسائل لكنها لا تجاوز عن موضوع
العلم الذي هو فعل المكلف هذا وما نقله عن العلامة الشيرازي جاهل قدر هذا المعظم
المنقول عنه عن مثله وكيف يلزم اعدان المسائل التي محمولاتها اخص
من موضوعات العلم خارجة عن العلم داخلة في مسائل علم اخر موضوعه تحت
ذلك العلم اذ يلزم ح ان يكون اكثر مسائل العلوم كلها خارجة عنها مثلا يكون

احوال الفلكيات والعنصريات وفصل النبات والحيوان والانسان خارجة عن العلم
الطبيعي واحوال الواجب والعقول خارجة عن العلم الالهي وداخلة في علم آخر
موضوع تحت هذين العلمين وبطلانه بيّن ثم اين ذلك العلم وما اسمه وكذا الاحوال
المخصوصة بالمبايعات والمناكحات والجراح وغيرها يكون خارجة عن الفقه وداخلة
تحت علم آخر مندرج تحت الفقه وكذا احوال المبتدأ والخبر واقسام الاسماء والافعال
والحروف في علم النحو الى غير ذلك مما لا يتفوه به من له ادنى دربة فضلا عن مثل الشيخ العظيم
الذي هو من نوادر الدهور والاعصار تغمده الله تعالى بالغفران بسوابق الانوار رحمه
والعمدة في التوفيق بين كلامي الشيخ يقتضي ان يكون جميع الاحوال التي هي
اخص من موضوع العلم عرضا ذاتيا له فانها اعراض ذاتية للعام من حيث انه الموجود
الذي تلك الاحوال مختص به مثلا يكون احوال الجسم الطبيعي بالنسبة الى الموجود المطلق
الذي هو موضوع الالهي عرضا ذاتيا له لانه اذا وضع الموجود من حيث انه الجسم
الطبيعي يكون احوال الجسم عرضا ذاتيا له من هذه الحيثية واحوال الكرة المتحركة بالنسبة
الى الكرة التي هي موضوع علم الاكر عرضا ذاتيا له وعلى هذا القياس فيلزم اختلاط
مسائل العلمين بل كون جميع العلوم علما واحدا هو الالهي ليس موضوع الحكمة
امرا واحدا الخ قيل ولما ذكره العلامة من قوله ولما لم يكن ان يبحث فيها عن الاحوال
المختصة بانواعها لما عرفت من انه يجوز ان يكون الاعراض المختصة بانواع موضوع
العلم عرضا ذاتيا لموضوعه من حيث انه موضوع فيه بل لعدم رجوع موضوعات مسائلها

الى واحد

الى امر واحد لا باعتبار قيود مختلفة في موضوعات اقسامها ومحمولات كل قسم
منها اعراض ذاتية لموضوعه من حيث انه موضوع فيه ولا حاجة الى التخصيصات
التي ارتكبها العلامة ثم للناظرين في هذا الكتاب في هذا المقام كلمات ضعيفة
لا نطول بايرادها اقول لا نسلم عدم رجوعها الى امر واحد فان موضوع الطبيعي هو
الجسم الطبيعي من حيث وقوعه في التغير مندرج تحت الموجود المطلق الذي هو
موضوع الالهي وكذا المقدار الذي هو موضوع الهندسة والعدد الذي هو موضوع
الحساب بل بدن الانسان من حيث يصح ويزول عن الصحة كلها مندرج تحت
الموجود المطلق وكذا الجسم الطبيعي من الحيثية التي سواها موضوع الطبيعي ولا
يتوهم ان الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي مقيد بقيد يخرج الامور
المذكورة فان القوم جعلوا الموجود المطلق مثالا للموضوع الذي ليس مقيدا بقيد
ثم نقول لا يخلو من ان يكون القيد المخصص معتبرا في موضوع العلم الاعلى او لا وعلى الاول
فاما ان يكون المقيد بذلك القيد مباينا لموضوع العلوم الموضوعة
تحته او منافيا ولا ثالث فان كان مباينا لم يكن عليه وان كان منافيا لا
يصح ما ذكره من ان الموضوعات اقسام الحكمة لا ترجع الى امر واحد لا باعتبار القيود
المخصصة اذ المفروض ان القيد المخصص لا يخرج موضوعات اقسامها وعلى
الثاني لا يصح الحكم باعتبار القيود المخصصة في موضوعات اقسامها مطلقا لعدم
اعتبارها على هذا التقدير في العلم الاعلى وح يكون موضوعات اقسامها مندرجة

كت موضوع العلم على فلا يتم ما ذكره وح يجب ان يعتبر ايضا قيل انما يجب هذا التقييد
لو لم يكن من جملة تلك الاشياء التي هي موضوعات اقسام الحكمة ما يصح ان يكون
تلك الاحوال المشتركة اعراضا ذاتية له وليس كذلك اذ من جملتها الموجود المطلق الذي
هو موضوع الحكمة الالهية والاحوال المشتركة ليست اعم منه فاي حاجة الى هذا التقييد
اقول بين كلامه قدس سره على ما اختاره من ان موضوع الحكمة ليس شيئا واحدا بل اشياء
تتشارك في امر واحد هو الموجود المطلق او الخارجي اذ ح لا يكون احوال المشتركة
من الاعراض الذاتية لها لكونها اعم منها فلا بد من اعتبار القيود المخصصة لها ليساويها
ثم اني ذكرت في حاشيتي ان هذا التقييد تعسف فان مقتضى البراهين المورد[illegible] على
تلك المطالب ليس الا ثبوت تلك المحمولات لها لا اتصاف كل منها بالخصوص بل لا
يلتفت اليه اصلا وقد نص في الشفاء على ان المحمول اذا ادى تخصيصه فلا يخصص
بمجرد النسبة الى الموضوع اذ لا فائدة فيه بل بوجه اخر يتعلق به غرض على انا نقول
هذا التخصيص والتقييد اما على وجه تفصيلي وهو ح او على وجه الاجمال بان يقال مثلا
كل ممكن محتاج باحتياج يخصه وذلك لا يخرجه عن كون مفهوم المحمول عارضا لكل
فرد من الممكنات لامر اعم لان مفهوم المحتاج باحتياج يخصه صادق على كل فرد
منها لكونها ممكنا وهو امر اعم وقد اعترض عليه بانه ذكر العلامة ان موضوع الحكمة ليس شيئا
واحدا بل هو اشياء متعددة ولا شك انه كذلك وان تلك الاشياء هي موضوعات
اقسامها التي هي الحكمة الالهية والرياضية والطبيعية وغيرها وان محمول كل

قسم

قسم منه تلك الاقسام يحمل على موضوعه او على ما يندرج فيه حسبما فصل في موضعه فالامر
العام ان حمل على موضوع قسم منها يكون عرضا ذاتيا له فذاك وان حمل على موضوع
قسم يكون اخص منه فلا بد من تقييد الامر العام بالجملة مخصوصا بالموضوع هذا القسم
وهذا معنى تخصيص الامر العام بواحد واحد من تلك الاشياء فان هذه الاشياء فرضها
العلامة موضوعات الحكمة لا ان معناه تخصيصه بواحد من تلك الاشياء كما حسبه
هذا القول كلام العلامة يدل على ان تخصيص العام في كل من تلك الاشياء واجب
وليس كذلك كما نبهناك انفا اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة وان ما وجه
به كلام الاستاد قدس سره لا يرتبط بل هو في واد وذاك في واد وشتان ما بينهما
المرتبة والمراد اذ قد صرح قدس سره متصلا بهذا الكلام بان الامور العامة محمولات
في قسمها ثبت هناك للاعيان متعلقا بها اشرنا اليه من المخصص اما مطلقا اي
بناء ان الوجود لاعم عرض غريب واما على تقدير ان يكون عرضا لامر عام
عرضي بناء على ما ذهب اليه بعضهم من ان العارض لامر اعم ذاتي ليس من الاعراض
الذاتية فقد حكم قدس سره بان الامور العامة محمولات في قسمها الذي هو مبحث
الامور العامة وصرح بانه يجب تخصيص تلك الامور بناء على المختار من ان العارض
لامر اعم مطلقا عرض غريب ومن البين ان الموضوع في مبحث الامور العامة
ليس خصوصيات الانواع اذ لا بحث فيه عن ان الجوهر مثلا ممكن او الوجود ممكن
ولا عن ان الجسم الطبيعي مثلا محتاج الى العلة والمعقد لا يحتاج الى العلة لا غير ذلك

فليس الاحتياج الى القيود المخصصة لتلك المحمولات التي هي الامور العامة لما ذكره
المعترض من حملها على موضوع نعم منها يكون اخص منه اذ لا يحمل الامور العامة في قسمها
على موضوع قسم من الحكمة اصلا فان مسايلها هي الاحوال المشتركة بين اثنين او بين
الجميع مثل قولهم الممكن يحتاج الى السبب والمعدوم لا يعاد والايجاد والعلة متقدمة
على المعلول الى غير ذلك وليس فيها حمل شيء منها على خصوص الجسم الطبيعي والمقدار
والعدد حتى يقال انه يجب تقييدها بما يخصها بتلك الموضوعات فظهر ان حكمه
لوجوب التقييد المخصص ليس كما حسبه المعترض مبنيا على حمل الامور العامة في قسمها
على موضوعات اقسام الحكمة لان الامور العامة في قسمها ليست محمولة على تلك
الخصوصيات اصلا وقد ذكر الاستاد انها محمولات في قسمها وح نقول عموم المحمول
اما ان يعتبر بالنسبة الى عنوان الموضوع او بالنسبة الى افراده وعلى الاول لا حاجة
الى التخصيص لان محمولات قسم الامور العامة ليست اعم من عنوان موضوعاته
وعلى الثاني لا يفيد التخصيص اذ المخصص لا محالة يكون امرا كليا شاملا لجميع افراد
الموضوع اذ لا يمكن تفصيل القيود المخصصة لكل فرد فرد فالمحمول مع القيد
المخصص اعم من كل فرد من الافراد ويعود المحذور   وانت خبير بان الامور
العامة اه قيل هذا جواب آخر عن السؤال الذي اشار اليه بقوله فان قيل
تسليم ان الاحوال المشتركة بين نفس الامور العامة ومنع كونها موضوعات في قسمها مستندا
بان الامور العامة المذكورة التي هي الوجوب والامكان والوحدة ونظايرها اذا

حملت

حملت موضوعات في قسمها لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان اذ ليست
افرادها موجودات عينية حتى يحيل الحكم الوارد عليها الى الموجودات العينية فلا
ان يقال هي محمولات تثبت هناك للاعيان بان كان المراد بقولهم الوجوب
اما ذاتي او غيري ان الواجب اما واجب بالوجوب الذاتي او الغيري وبقولهم
الوجود الذهني متحقق ان الوجود العيني متحقق بنحو آخر من الوجود وما شابه
ذلك على هذا القياس تعرف ان الامور العامة بالمعاني المذكورة لا يصح حملها على الاعيان
مواطاة فاما ان يراد بالمحمولات ما هو اعم منها ومن اجزائها واما ان يراد بها
المحمولات بالحمل الاشتقاقي اقول قد حققنا في حواشي الشرح الجديد وللتجريد ان
الامور العامة المشتقات كالواجب والممكن والواحد ونظايرها لا مباديها الاشتقاقية
كالوجوب والامكان والوحدة ووافقنا في ذلك هذا الفاضل فيما حشى به ذلك
الشرح والاستاد ايضا ح يكون البحث عن احوالها بحثا عن الموجودات اي وجه ثم انه
رجع ههنا عن ذلك وجعلها مبادي الاشتقاق ولما رآه انه لا يصح حمل تلك المبادي
محمولات على الاعيان ارتكب من التعسف في توجيهه ما رآه يحمل المحمول على ما
هو اعم من المحمول وجزئه واولى بحمل على الاشتقاق وانت خبير بانه اذا ساغ له
مثل هذا التعسف جاز ان يكون تلك الامور موضوعات في قسمها ويكون
تعدي الحكم منها الى موضوعاتها بطريق الحمل الاشتقاقي بان يحكم على الامكان
بانه علة للاحتياج ثم يتعدى الحكم الى موضوعاتها بان يقال الممكن متصف بالامكان

فيكون متعسفا بعد الاحتياج فمثل هذا التعسف يصح جعلها موضوعات في قسميها
بل التعسف الاول ايضا يجري في جعلها موضوعات بان يراد بها جزء الموضوعات
كما جعل المحمولات على ما يشتمل في ... ثم اني اوردت في حاشيتي على قوله وانت خبير انه
ان معنى البحث عن احوال الموجودات الخارجية ان يكون افراد الموضوع موجودة في
الخارج ولا شك ان الامور العامة تصدق على الموجودات الخارجية ولو صح ما ذكره
لورد مثل ذلك على الامور الخاصة ايضا فان مفهوم الجوهر والعرض واقسامها
الكلية التي يبحث عنها في العلم الالهي في قسم الخاصة ليس موجودا عينيا عنده لانه ينفي
وجود الكلي الطبيعي في الخارج واعترض عليه بانا لا نم ان الامور العامة المذكورة التي
هي الوجود والوحدة ونظائرها تصدق على الموجودات العينية كما حقق في موضعه
ولا نم ايضا ورود مثل ذلك على الموجودات الخارجية كالجوهر والعرض واقسامها
الكلية لان افراده موجودات عينية خارجية ولا نم ايضا ان العلامة ينفي وجود
الكلي الطبيعي في الخارج فانه حقق في تصانيفه ان كل واحد من الجنس والفصل
والنوع متحد مع اشخاصها الخارجية ذاتا ووجودا في الخارج فيكون الكلي موجودا
فيه غاية الامر ان يكون موصوفا بالكلية فيه اقول قد وقعنا في المعترض في حاشية
الشرح الجديد للتجريد على ان الامور العامة هي المشتقات وقد حققنا ذلك هناك
بالامزيد عليه بل ذلك مما يحتاج الى مزيد بيان لانهم ذكروا في وجه حصر الكلام
في المقاصد الستة ان المقصد الاعلى فيه هو العلم بالمبدأ والمعاد والعلم باحوال المعاد

توقف على

توقف على العلم بالنبوات وهي على العلم بالالهيات وهي على احوال الممكنات
وتلك الاحوال اما مشتركة بين قسمين وهي الامور العامة اولا وهي الامور الخاصة
ومن البين ان المراد بالاحوال ههنا الاعراض الذاتية والمعتبر فيها الحمل مواطاة
كما يقرر في موضعه وايضا كان الامور الخاصة هي الجوهر والعرض دون الجوهرية
والعرضية فالامور العامة ايضا هي الموجود والواجب والممكن دون الوجود والوجوب
والامكان وذكر تلك المبادي من قبيل المسامحة المشهورة ومدار منع الاول
على ان يكون الامور العامة مبادي الاشتقاق وهو خلاف التحقيق وخلاف ما اعترف
به في حاشيته على شرح التجريد وخلاف ما ينادي عليه كلام الاستاد ههنا ومدار
المنع الثاني والثالث على الانكار ان الاستاد قدس سره ينفي وجود الكلي
الطبيعي في الخارج مع ان تصانيفه مشحونة بذلك بحيث لا يخفى على من له ادنى
تتبع قال في حاشية المطالع اعلم ان كل ما وجد في الخارج فله كما ذكرناه خصوصية
متعينة متميزة اذ اتصورت منعت عن فرض الشركة فيه باعتبار الحمل على كثيرين فلا وجود
في الخارج الا للاشخاص فليس في الخارج موجود مشترك بين كثيرين ولا موجود اذا
تصور هو في نفسه لم يمنع تصوره من الشركة فيه اذ عرض له هناك الكلية بمعنى
المطابقة والنسبة المصححة للحمل على امور متعددة ثم في الخارج موجود اذا تصور
حذف مشخصاته عرض له هناك الكلية لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى اخر فهذا كلامه وانه شهادة
ذلك يغني عن البيان لكن هذا الفاضل لشغفه بالشغب يتطاير على الشعب ما لعله

عنه من اتحاد الجنس والفصل مع الاشخاص في الوجود فهو عنده بمعنى انه لا وجود
للجنس والفصل الا وجود الشخص الذي نسب اليهما بالعرض كما يقال اتصاف
الجسم والسطح باللون واحد لا يعني ان الجسم اتصافا حقيقيا بل يعني ان
المتصف به حقيقة هو السطح ونسب الى الجسم بالعرض وبالجملة لو لم يحمل على مثل
ذلك لو كان مناقضا لما صرح به فيما لا يحصى من المواضع وما ذكره في موضع السند
لا يصلح سندا الا انا لو فرضنا انه صرح بوجود الكلي الطبيعي في الخارج لا يلزم كذب
قول من قال بايهم وجوده بل انما يتوجه عليه المطالبة بالنقل فقط وتعيين وجه
ذلك مما لا يمكن الكاده فلو صرح في موضع اخر بخلافه فيكون مناقضا لنفسه وعلى
التقدير الشرطي كما ذكر في توجيه كلامه   بل يجب ان يقال انه اورد
عليه في حاشيته ان موضوعات المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم فاذا
جاز كون تلك الامور محمولات فليجز كونها موضوعات في قضيتها لانها لا محالة تكون
اعراضا ذاتية لموضوع العلم على هذا التقدير واعترض بان ذلك انما يتم لو كانت
الامور العامة المذكورة مما يصح حملها على الاعيان مواطاة وقد عرفت انها لا تصلح
لذلك وان المراد بالمحمولات ههنا ابا ان المحمولات على الاعيان مواطاة او
محمولات عليها اشتقاقا اقول وقد عرفت ان الامور العامة هي المحمولات دون
مبادئها كما اشير به كلام العلامة الطوسي قدس سره في التجريد وشيد في حواشي شرح
التجريد بالمزيد عليه مزيد ووافقها فيه هذا المعترض العنيد   لبقاء اثرها

لا به اباد

لا به آلاباد قيل في ذلك لان القوة العاقلة قوة النفس ليه اثرها قبول العلوم والمعارف
وهو يبقى ابدا كما حقق في موضعه والقوة العاملة قوة يتعلق به اثرها صدور الافعال
فهي لا يبقى بعد خراب البدن فان قلت قد سبق ان التحلي بالصور القدسية
وملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله مرتبتان من مراتب القوة العاملة
ولا شك انهما من الامور الباقية ابدا فان كانتا من اثار تلك القوة يبقى اثرها
ايضا ابدا وان لم يكونا منها لم يصح عدهما من مراتب القوة المذكورة قلت مرتبة
القوة لا يجب ان يكون اثرها بل قد يكون لا اثرها وقد يكون استعداد اثرها وقد
يكون ما يقتضي اثرها اليه والمرتبتان المذكورتان قد يصير اثار القوة العاملة اليها فلهذا
عدهما من مراتبها اقول لا يخفى ان ما يقتضي اليه اثر الشيء يكون اثره بالواسطة فلا وجه
في الجواب لان المراد بالاثر هو الاثر القريب والمرتبتان المذكورتان ليستا
اثرين قريبين للقوة العاملة بل اثرها القريب هو الاعمال المؤدية اليها وهذا الفاضل
طلع على ذلك في الاخر لكن اراد ان يعنونه ليلا يظن به الانتحال ويرد عليه ما يرد
على الاخذ فانكشف بهما يحصل الحاصل او ورد عليه في حاشيته ان تحصيل الحاصل بنفس
ذلك التحصيل غير محال بل هو الواقع وتحصيل الحاصل بغيره غير لازم واعترض عليه بان
مرجع ما ذكره العلامة ههنا كما اشار اليه خلف وتحريره ان يقال ان اريد تحصيل التصور والتصديق
فتحصيل المجهول من جهة التصور ومن جهة التصديق اذ لو لم يرد هذا واريد
ما هو المتبادر من العبارة يلزم تحصيل الحاصل ولا يجوز ان يراد تحصيل الحاصل اللازم

على تقدير النقيض الدعوى تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل لان تحصيل الحاصل بهذا الطريق
يتوقف ان يتعلق التحصيل به ولا يكون حاصلا قبل تعلق هذا التحصيل به وتحصل
بهذا التحصيل ولا نعني تحصيل المجهول الذي هو الدعوى الا هذا المعنى فعلى تقدير نقيض الدعوى
لا بد ان يكون هذا المعنى مرادا كيف يراد هذا المعنى فظهر ان تحصيل الحاصل بعين هذا
التحصيل لازم على التقدير المذكور فتامل من جهة التصور معنيان متغايران قطعا
فاذا اريد تعلق التحصيل بالصورة الحاصلة التحصيل الذي يتصف بالحصول الماخوذ
فيما لم يعبر بذلك عن المجهول من جهة التصور غاية الامر ان يكون المعنيان متلازمين
وذلك ظاهر على انا نقول اذا صح الحمل على ما هو ظاهر العبارة كما عرفت فما البحث
على العرف عنه ثم قال بعض الافاضل في هذا المقام فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو
كان قوله الحاصلة امرا خارجا عن مفهوم التصور ثابتا له على طريق الوصفية واما اذا
كان جزءا من مفهومه فلان المعنى في كتب الشيء الذي هو بهذه المرتبة عن الصورة
الحاصلة لو صح ما ذكرتم يصح تقسيم العلم الى البديهي والكسبي ويحتاج في قوله اما ان يطلب
تصورها او يطلب التصديق بها الى التاويل في الكلام قيل وفيه من الخبط لانه
رحمه الله لم يرد ان الله قسم المنطق الى كتاب مفهوم التصور والاخر الى كتاب
مفهوم التصديق وهو ظ كيف وهو جميع التصورات والتصديقات وهو يباين افراده
الماهية من حيث هي واعترض عليه بان فيها نظرا اما في المنقول فلان من البين
ان حصول الشيء لا ينفك عن تحصيله بعده سواء كان الحصول وصفا له او ماخوذا في

مفهومه

مفهومه كيف ولو كان امتناع التحصيل مختصا بحال الوصفية لزم ان يزول الامتناع
اذا اعتبر مجموع الصفة والموصوف ووضع بازائهما اسم كما في اسم العلم الموضوع
بازاء الصورة الحاصلة مع ان الحكم معناهما واحد وتقسيم العلم الى البديهي الذي
لا يحتاج حصوله الى النظر والى الكسبي الذي يحتاج حصوله اليه باعتبار الحصول الذي
هو صفة الصورة عللا لا باعتبار حصول يعرض له بعد كونه على كذلك يستقيم
واما في الايراد فلان كون المنطق الى كتاب هذه المثابة في الصورة الحاصلة لا
ينافي ان يكون الكتاب بها في ضمن الافراد فلعل مراد العلامة ان المنطق الى كتاب
مفهوم التصور والتصديق في ضمن الافراد فما يصح هذا الكلام اقول فيهما نظر اما
في الاول فلان حصول المعقول الا اتصال الشيء في الواقع بالحصول يستلزم امتناع
تحصيله ثانيا ولا يلزم من كون الوجود معتبرا في المفهوم الشيء الثاني في الواقع الا ترى
ان مفهوم الوجود المطلق والموجود الذهني يمكن اتحادهما في الذهن فالملازمة
المذكورة في قوله ولو كان امتناع تحصيل الحاصل الخ ممنوعة لان هذا التعليل
ادعى ان يكون الشيء متصفا بالحصول بحسب نفس الامر مانع عن تعلق التحصيل به واذا
لم يكن كذلك لكن تعلق التحصيل به وان كان مفهومه مشتملا على الحصول وظاهر انه
لا يلزم من ذلك انه اذا وضع بازائه اسم كلفظ العلم يكون تحصيله ممكنا وتحصيل
الصورة الحاصلة ممتنعا مع اتحادهما في المعنى واما في الثاني فلان تعنف كلام
القائل ان ما يعتبر الحصول في مفهومه يمكن تعلق التحصيل به ودون ما يوجد الحصول فانه

لا يمكن تحصيله لاستلزام تحصيل الحاصل والا كان مفهوم الصورة الحاصلة عرضيا لافراده
كانت التصورات والتصديقات التي هي افراده من التقسيم الثاني فلا يمكن تعلق
التحصيل بها ثم يمكن تعلق التحصيل بمفهوم الصورة الحاصلة لانه ضمن الافراد لانه
من القسم الاول فتامل ثم تباين الانكشاف الخ قلت في حاشيتي ينكشف اذ
يمكن بيان الانكشاف بان العلم اما اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها وهو التصديقي
اولا وهو التصور سواء كان متعلقا بالوقوع او باللاوقوع او بغيرهما فظهر انكشاف العلم
في القسمين من غير اشتباه واما انكشاف المعلوم فيما يتعلقان به وقد اعترض عليه بان فيه
نظر لانه ان اراد باذعان وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة يصير حاصل التقسيم ان العلم اما ادراك ان النسبة واقعة او ليست
واقعة واما ادراك غيرهما فيكون انكشاف العلم في هذين القسمين مستندا الى انكشاف
المعلوم فيما يتعلقان به وان اراد به معنى آخر فلا بد من تبيينه حتى يتبين صحته او فساده
اقول من البين ان الاذعان ادراك مخصوص معلوم بالوجدان ممتاز بحسب ذاته عن
الادراك المسمى بالتصور وليس امتيازه عنه بالمعلوم فانهما قد يتحدان في المعلوم
كما في التصور المسمى بالشك والوهم ولذلك قال الكاشي وغيره من المحققين ان الانكشاف
اولا يجري فيه تعلق بكل شيء فليس انكشاف العلم في القسمين مستندا الى انكشاف المعلوم
بل لا يصح التقسيم المشهور المبني على انكشاف المعلوم فيما يتعلقان به لان القسم الاول
في ذلك التقسيم اعم من التصديق ومن التصور المتعلق بتعلقه لما ذكرناه والمعترض

على وانه لم يلاحظوا ذلك فاورد ما لا يرد عليه ههنا اشارة الى ان المقدمة
تطلق على معنيين آخرين قيل قد يناقش فيه بان قوله ههنا اشارة الى ان
المقدمة تطلق على معنى آخر واما الى خصوصية المعنى وكونه واحدا او اثنين فلا اشارة
له اليها واجيب بانه ليس الخصوصية المعنى للعالم بها بل المراد انه اشار لكل احد والجواب
لا يخلو عن تعسف اقول لا نسلم انه تعسف لان الاشارة قد تكون للتذكير بالنسبة
الى العالم الذي عسى ان يكون ذاهلا جعلت جزء قياس او حجة قيل ههنا
سؤال مشهور وهو انه لا حاجة الى ذكر القياس لا عنادا ذكر الحجة عنه واجيب عنه
بانه اشارة الى الاصطلاح الاوضح بالكتاب في الرسالة الشمسية وهو ان المقدمة
تطلق على قضية جعلت جزء قياس بذكر لفظ او للتردد فيه في الاصطلاح اقول
اذ اثبت في الاصطلاح الآخر كما عرفت به فلا وجه للتردد والتقسيم لا يصح هذا
التوجيه لانه صرح بانه تطلق على معنيين آخرين وعلى هذا التوجيه يحصل معنيان
ثلثة سوى المعنى الاول وهذا التوجيه مما اشتهر بين الطلبة في عبارة حاشية الشمسية
وليس فيها لفظ المعنى وقد اوردت عليه في حاشيتي على تلك الحاشية انه قدس سره
في حاشية المطالع صرح بالمعنيين وذكر هذه العبارة بعينها فهذه قرينة على انه
لم يقصد ذلك ثم ان هذا الفاضل زاد في الطرز نسخة وادى هذا التوجيه في
لفظ حاشية المطالع مع ذكر المعنيين فيه صريحا وكان هذا الشيخ اسم قيل
نقل عن العلامة قدس سره انه قال انا ما قلت كان ولم ادم بذلك وان كان كذلك

في الواقع لاحتمال ان يراد به ما يتوقف عليه صحة الرسوم المقدمات فيكون
النسبة بينهما بالمساواة اقول ظاهر هذا الكلام خارج عن الانتظام اذ وزانه وزان
قولك لم اقم بان زيدا قايم وان كان زيد قائما في الواقع لاحتمال كونه غير
قائم والاولى ان يقال احتمال النقيض يصح في الجزم فكيف تقول بانه كذلك في الواقع
على انه في الواقع ويحتاج في تصحيحه الى التكلف بان يحمل قوله وان كان كذلك
في الواقع بحسب الظن ثم لابد ان يبين ان العبارة يحتمل هذا التخصيص وان
هذا الاحتمال مرجوح حتى يتم ما ذكره قدس سره ولم يات هذا المحشي بشيء من ذلك
والاولى ان يقال هذه العبارة يحتمل معنيين احدهما ما هو المتبادر بحسب العرف
العام وهو ان يراد به ما يتوقف عليه صحته بعد انعقاده وتحصيله فلا يدخل
فيه الاجزاء فان اهل العرف لا يطلقون على اجزاء الشيء انها يتوقف عليها
صحته بل تقولون انها يتوقف عليها ذاته والثاني هو المعنى المتفاهم عند اهل
العلوم العقلية وهو يشمل الاجزاء والشرائط فان ما يتوقف عليه ذات الشيء
يتوقف عليه صحته ضرورة انه ما لم يحصل ذاته لم يتصف بالصحة وهذا المعنى اليق
بالصناعة فلذلك رجحه ولم يجزم به لقيام الاحتمال العزوري
في الشروع توقفه على تصور العلم بوجه ما اوردت عليه في حاشيتي ان الشروع في
العلم كما صرح به قدس سره في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية عبارة عن الشروع
في تحصيل اجزائه فيكون موقوفا على تصور جزء العلم الا على تصوره فاذا تصور

مسئلة

مسئلة مسئلة من العلم وتحصيلها بدون تصور العلم غير ممتنع واجيب عنه ذلك
بان الشروع في الشيء عبارة عن التلبس بجزء من اجزائه بقصد تحصيل ذلك الشيء
وهذا اراد بهم ما ذكروه في تعريف الشروع الاثر ان الخارج من البيت بقصد
السوق مثلا لا يقال انه شارع في جميع الاسفار التي يصلح هذه الحركة جزءا
منها من البلدان المتباعدة فيكون من خرج من بيته كخطوة واحدة شارعا في السفر
المشرق والمغرب وما بينهما من السموات المفروضة الغير المتناهية المفروضة واعترض عليه
بان فيه نظرا اما اولا فلان الشروع في الشيء لو كان مشروطا بقصد تحصيله لزم ان يكون
من تصور وهو اخذ اجزاء طريق وقطع حتى قطع اكثر الطريق المذكور لم يكن شارعا فيه
مع انه قطع اكثره وكذا من تصور مسئلة مسئلة من علم وحصلها حتى حصل ما دون منه لم
يكن شارعا فيه مع انه حصل جميع ما دون منه وفساده اظهر من ان يخفى واما ثانيا
فلان القصد معتبر في السفر ولهذا من قطع طريقا مشتركا بين بلدين قاصدا احدهما
بعينه يقال انه مسافر الى هذا البلد ولا يقال انه مسافر الى البلد الاخر فقطعه قصدا
للبلد الاخر وحكمه على عكس ذلك وليس القصد معتبرا في قطع الطريق لما مر اتفاقا واذا
كان كذلك فالخارج من البيت بقصد السوق لا يصدق عليه انه مسافر ولا انه شارع
في السفر لانتفاء القصد المعتبر في السفر ولا يصدق عليه انه قطع بعض طريق بلد كذا
وانه شارع في قطع طريقه لعدم اعتبار القصد فيه فظهر ان القصد معتبر في السفر
لا في الشروع في الشيء كما توهمه هذا القائل اقول هذا المعترض لم ينقل اصل الشبهة

عن غيره بل صدرها بقوله قلت وغير ما ذكرنا من تصريح الشارح بان الشروع في الشيء
عبارة عن الشروع في جزء من اجزائه الى قوله الشروع في العلم كما صرح به العلامة
في حواشي شرح الرسالة الشمسية عبارة عن تحصيل بعض اجزائه وفي النقل غير صحيح
اذ ما ذكره قدس سره في تلك الحواشي ما نقلته او لا لا ما نقله ومنهما من التوقف ما لا يخفى
فان الشارع في تحصيل الجزء الاول شارع في تحصيل الكل وان لم يحصل جزءا
من اجزائه وعلى ما نقله لا يكون شارعا فيه فقد جمع بين الانتحال والتغيير كما ترى
ثم فيما ذكره في الجواب نظر اما او لا ففي قوله الشروع في الشيء لو كان مشروطا
فان الملازمة المذكورة مسلمة وفيما والثاني ثم بل هو محل النزاع الا فيه وكيف
لا وقد اعترفوا بان الشروع فعل اختياري فكيف يتعلق الفعل الاختياري بما لا
يكون متصورا للفاعل فان الفعل الاختياري مسبوق بالقصد والقصد مسبوق
بالتصور ومن ههنا يظهر فساد ما زعمه في الوجه الثاني من ان القصد
غير معتبر في الشروع في الشيء كما نفصله هناك واما ثانيا فلان قوله ليس القصد
معتبرا في قطع الطريق بجزم لا نزاع فيه اتفاقا اشار بقوله لما مر الى ما ذكره من انه
لو اعتبر القصد لزم ان يكون من لم يقصد قطع شيء من طريق حتى قطع اكرها
بدون قصد قطع الطريق المذكور لا يكون شارعا فيه مع انه قاطع
لا كرها وقد علمت ان بطلان ذلك في محل الكلام فيه مع انه قاطع لا كرها
وقد علمت الحال وكيف لا يعتبر القصد فيه مع انه فعل اختياري كما عرفت

بجره وغيره

بجره وغيره ولو لم يعتبر القصد في الشروع في الشيء لزم ان يكون تلفظ بسم الله الرحمن الرحيم
او ببعض اجزائه وبالحمد لله او ببعض اجزائه وبالحمد لله او ببعض اجزائه شارعا
في جميع الكتب التي اولها تلك الكلمات وجزئها مع انه لم يخطر تلك الكتب ببالهم كيف يكون
شارعا في الكتاب الذي لم يدر ولا سمع اذ يصدق عليه انه تلبس بجزء منها وفيه
ذلك الاحتمال مما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله ليس القصد معتبرا في قطع الطريق غير تام
اذ من البين انه اذا انتقل النائم من مكان الى مكان ومر في طريق من المكان الى المكان لا يقال انه
قطع الطريق كما لا يقال انه ذهب فراية ولا انه ذهب الى ذلك المكان وذلك ظاهر
جدا فظهر فساد قوله فظهر ان القصد معتبر في السفر لا في الشروع في الشيء
واما رابعا فلان في كلامه تناقضا لانه صرح انفا بان الخارج من البيت بقصد
السوق لا يصدق عليه انه شارع في السفر ويلزم منه ان يعتبر القصد في الشروع
في السفر الذي هو من الاشياء فلا يصح قوله ان القصد غير معتبر في الشروع في الشيء
فلان دفع التناقض بان القصد ههنا غير معتبر في الشروع بل هو في متعلقه
قلنا من اين علمتم ان تحصيل العلم الذي هو متعلق الشروع المبحوث عنه ههنا
لا يعتبر فيه القصد بخلاف السفر مع ان اعتبار القصد في تحصيل العلم بين لا يمكن
انكاره فان من حصل له العلم بغير اختياره لا يقال انه حصل العلم فعلم ان ما ذكره
سفسطة لا يخفى حاله على ذي بصيرة وعلى التصديق ترتب فائدة قيل
اقول توقف الشروع في العلم على التصديق بترتب فائدة عليه في هذا المنع اذ قد

عرفت ان الشروع في العلم عبارة عن تحصيل بعض اجزائه فيكون الجزء مطلوبا
لهذا التحصيل ويتوقف ذلك على التصديق بترتب فائدة عليه الا على التصديق
بترتب فائدة على العلم اقول هذا مبني على ما توهم من تحقق الشروع في العلم في هذه
الصورة وقد علمت فساده ثم على فرض تسليمه يمكن ان يقال ان ما هو عليه راجع الى
الشروع لا الى العلم هذا وان كان فيه نوع تكلف من حيث ان الظاهر ارجاعه
راجعا الى العلم لكنه ليس ابعد من التعسفات التي ارتكبها هذا القائل في بعض المواضع
وليس ابعد من السؤال بطريق الاستفادة والافادة قيل قبل اتاق
بطريق الاستفادة والافادة لانه لو كان الشروع فيه بطريق الاكتساب تنعقد
لا حاجة الى الالفاظ والعبارات فلا يفيده تلك المباحث بصيرة في الشروع
فضلا عن زيادتها هذا ما اراده قدس سره بهذا الكلام وفيه بحث لان مباحث
الالفاظ يفيد بصيرة في الشروع في الفن باي طريق كان لان من جملة مباحث
الفن ان دلالة الالتزام مهجورة في الحدود التامة كلا وبعضا ودلالة التضمن
مهجورة كلا لا بعضا ودلالة المطابقة معتبرة كلا وبعضا وبيان ذلك يتوقف على
تقسيم الدلالة وبيان اقسامها وذلك من مباحث الالفاظ وايضا جعلوا
الكليات الخمس من المعاني المفردة ويتوقف بيان ذلك على تقسيم اللفظ الى
المفرد والمركب وبيان هذين القسمين وايضا قالوا الاحتراز عن استعمال
الالفاظ المجازية والمشتركة في التعريفات الا عند قرينة فيحتاج الى بيان الحقيقة

والمجاز

والمجاز والمشترك والمنقول وايضا قالوا المتواطئ يجوز ان يكون جنسا ونوعا
واختلفوا في المشكك فيحتاج الى بيان المشكك والمتواطئ وايضا موضوع الدلالة
مأخوذ في موضوع انقسام القضية باعتبار الرابطة الى ما هي من جملة الادوات الى
ثنائية وثلاثية الى غير ذلك فلموضوع المباحث المتعلقة بالالفاظ يقع في تحصيل
العلم المطلوب واعترض عليه بان فيه نظرا لان جواز كون الجنس متواطئا
وعدم جواز كونه مشككا او جواز ذلك من مسائل العلم الالهي لا من مسائل المنطق
وهجر بعض الدلالات في الحدود دون بعض وجعل الكليات الخمس من المعاني
المفردة ووجوب الاحتراز عن الالفاظ المجازية والمشتركة في التعريفات
بلا قرينة والبحث عن القضية الملفوظة انما جعلت من المباحث المنطقية لاعتبار
الاكتساب بطريق الافادة والاستفادة واشتغال تلك الامور فيها انما على تقدير
احتياجهما الذي فيه الكلام فينبغي ان لا يلتفت الى الالفاظ ولا يلتفت الى المعاني
اليها ولا يبحث عن تعبير المعاني بها فالبحث عن الامور المذكورة ونظائرها على تقدير
استغناء الافادة والاستفادة ليس من المباحث المنطقية ولا يلزم من كون مباحث
الالفاظ مفيدة للبصيرة فيها كونها مفيدة للبصيرة في المباحث المنطقية فما ذكره
من ان مباحث الالفاظ تفيد بصيرة في الفن باي طريق كان غير مسلم اقول
الكلام الذي نقله المعترض سخيف وكلام المعترض ايضا ضعيف اما الاول فلان
من ان مباحث هجر الدلالة الالتزامية في الحدود كلا وبعضها ودلالة التضمن

كلا لا بعضا واعتبار المطابقة كلا وبعضا من مسائل المنطق كيف لا وموضوع
المنطق هو المعقولات الثانية من حيث الايصال وليس تلك الدلالات
ههنا وكذا البحث الاحتراز عن الالفاظ المجازية والمشتركة في الحدود فانها
بحث عن الالفاظ ولئن جعل بحثا عن الحدود واجزائها التي هي معقولات
ثانية من حيث انه لا يجوز التعبير عنها بالالفاظ المجازية والمشتركة والغريب
مثل هذه الاجزاء الدلالة واعتبارها فليس ذلك البحث من حيث الايصال المطلق
بل من حيث الايصال بطريق الافادة والاستفادة وليس المعتبر في موضوع
المنطق هو الايصال المقيد بالافادة والاستفادة وليس المعتبر في موضوع
المنطق هو الايصال المقيد بالافادة والاستفادة والا لصار مباحث الالفاظ
جزءا من المنطق واما ان المتواطي يجوز ان يكون جنسا وعرضا عاما والمشكك
لا يجوز كونه جنسا او يجوز فهو بحث عن معنى المتواطي وهو المقول بالتساوي
ومعنى المشكك وهو المقول بالتفاوت ولا توقف له على مباحث الالفاظ اصلا
اذ يمكن التعبير عنهما بالمقول بالتساوي والتفاوت بل هذا هو مرادهم من هذا البحث
كما لا يخفى فلا حاجة الى ما ذكره المعترض من مسائل الالة على ما فيه من المناقشة
واما الثاني فلان تلك المباحث لا يجب لو اتفق منا ان يكون من مسائل
المنطق اولا على التقديرين لا وجه لما ذكره من انها جعلت من مسائل المنطق
لاعتبار الاكتساب بطريق الافادة والاستفادة اما على تقدير استغنائها في

ان لا يلتفت اليها اذ لا يتم الامر من ان يكون المعتبر في مسائل المنطق موقوفة
قوانين الاكتساب بدون الافادة والاستفادة او موقوفة قوانين الاكتساب
سواء كان بطريق الافادة والاستفادة او بدونهما وعلى الاول لا يكون من
المسائل اصلا بناء على ما ذكره من انه لا دخل لتلك المباحث في الاكتساب
بدون الافادة والاستفادة فلا يجوز جعلها من المباحث المنطقية بوجه
من الوجوه وعلى الثاني يكون من المسائل قطعا فلا يجوز اخراجها منها والحكم
بعدم الالتفات اليها بوجه من الوجوه في توقف القسم الثاني على كل
منهما قيل فيه بحث لان التوقف على كل منهما ليس مشتركا فيه بل المشترك
فيه هو الموقوف عليه للقسم الثاني واجيب بان عليه معنى ظاهرا كيف
وكل منهما متصف بان القسم الثاني يتوقف عليه وعلى صاحبه واعترض عليه
مقص بان فيه نظرا لانه ان اراد ان مفهوم توقف القسم الثاني على كل منهما و
مفهوم توقف القسم الثاني عليه وعلى صاحبه مفهوم واحد اخص البين
ليس كذلك وان اراد ان الاول يستلزم الثاني فكذلك لكن لا
يكون المذكور حينئذ وجه الشبه بل يكون وجهه من لوازمه والاولى بالمسامحة الا
هذا القول فيه نظر لان مفهوم توقف القسم الثاني على كل منهما هو مفهوم توقف
القسم الثاني على كل من هذا وذاك وذلك مشترك فيهما وهذا القائل لم يرد
بقوله على صاحبه اعتبار مفهوم هذا العنوان حتى يرد عليه ان هذا المفهوم مغاير

لتوقف القسم الثاني على كل منهما بل اراد بالتنبيه على هذا المعنى دفع من الآ وقيقتا
تميز احدهما كما عن الآخر بما يهذا او ذاك للتميز لا لاعتبار المعنى الاشارة القريبة
والبعيدة وان نوقش في ذلك بدلناه بهذا او هذا او تفصيلا انه اذا توقف
آ و ب على ج بعيد ق على آ انه يتوقف كل واحد منه ومن آ على ج فتوقف كل
واحد منهما على ج مشترك بينهما اذ لا معنى لتوقف كل منهما على ج وهذا المعنى بعيد ق
على آ كالبعيد ق على ب كما مر فافهم   لان التصديق متوقف على التصور
قيل فيتوقف على مباحث اكتساب التصور بناء على ان بعض التصورات المأخوذة
في التصديقات المذكورة في القسم الثاني نظرية وهي ما ذكر حدودها فيه فان
قيل القسم الاول لم يتوقف على القسم الثاني في الاستدلال على المطالب
المذكورة فيه قلت الاستدلال على مسائل المنطق مطلقا يكون بطريق ضروري
لا يحتاج فيه الى قوانين الاكتساب اقول فيه نظر اذ الحدود المذكورة في
القسم الثاني مثل تعريف الموضوع والمحمول والرابطة والقضية والقياس
والحد الاصغر والحد الاوسط والحد الاكبر والصغرى والكبرى والشكل والنتيجة و
الغرب ونظايرها بيان للمعاني الاصطلاحية ويكفي في تصورها تعينها وتميزها
من بين ساير المعاني مثلا اذا قيل القضية قول يصح ان يقال لقائله انه صادق
او كاذب فعلم ان معنى لفظ القضية هو القول المخصوص ولا يحتاج في ذلك الى ما موقوف
الاكتساب التصور اصلا الا ترى ان الامام الرازي مع انه منكر لاكتساب التصورات

قال

قائل كونه اشارة تلك البيانات فان ثبت ان هناك تصورا لا يحصل الا بموقوفه
طرق الاكتساب ثم ما ذكره والا فلا اقول التزام كون جميع التعاريف المذكورة
في القسم الثاني من قبيل التعريف اللفظي في غاية البعد وليت شعري ما الفارق
بين التعاريف المذكورة في هذا القسم والمذكورة في القسم الاول فانهم اختلفوا
في تعريف الجنس هل هو حد او رسم فقال الامام رحمه الله المشهور في الكتب انه رسم
لانهم يقولون الجنس رسم بكذا او هو بالحد اشبه لان التعريف ليس الا للجنس المنطقي
وليس له ماهية وراء هذا الاعتبار فانه لا معنى لكون الحيوان جنسا الا كونه مقولا على كثيرين
مختلفين بالحقايق في جواب ما هو وقال صاحب المطالع وهو غير معلوم لجواز ان يكون
للجنس ماهية متغايرة لهذا المفهوم مساوية له ورد الشارح كلام المصنف وقرر انه حد
فعلم انه ليس تعريفا لفظيا باتفاقهم فان خلافهم في كونه حدا او رسما مع انهم صرحوا
في كثير من التعريفات المورودة في القسم الثاني بان احد اجزائه جنس والآخر فصل
وايضا صرحوا بان المعاني الاصطلاحية كنهها ما اعتبره المصطلح فاذا تصورت تلك
المعاني بذواتها كانت معلومة بالكنه واذا تصورت بخواصها المركبة كانت معلومة
بالرسم على ان الشيخ في الشفاء رد قال افضل الناس في حد القياس المطلق
وقال في اساس العقل لا يجوز ان يقال ان القياس قول وضعت فيه مقدمات
ومن قال بهذا فقد اخطأ في التحديد وذلك لانه يكون قد اخذ القياس في حد
نفسه لان المقدمة انما تحد بانها قضية هي جزء قياس فكانه يقول ان القياس

الى بعضهم ويكون قوله كما في الحكمة العملية مثالا للمعنى المستفاد تعبيره للمعنى
اقول قد غفل او تغافل عما ذكرته من ان قوله في التعريف مع الاحوال
انتهى لا يبقى لهذا التوهم مجال لجواز تركيب جزء تركيبا انها صفة للموجودات
فلان يقول المراد والموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا من حيث
اتصافها بتلك الاحوال ولا اتصاف للنفس الناطقة من حيث اتصافها بالاخلاق
والاعمال وجودها بقدرتنا واختيارنا ولا شك للمصنف ان هذا التوجيه
اقرب من التوجيهات التي يتعلها هذا المعترض في اثناء هذه الحواشي واذا
ثبت انه يمكن حمل كلامه على ما يوافق المختار نفس الحمل عليه وبالجملة قوله فيكون
موضوعه احوال الناعند العلامة غير مرضي والسند ما ذكرناه مفصلا   فان قيل
غاية الشيء الخ قيل الغاية كثيرا ما يضاف الى الفعل ويقال غاية هذا الفعل
وح يكون الغاية مترتبة على ذلك الفعل الذي هو ذو الغاية وقد يضاف
الى المفعول ويقال غاية هذا المفعول وح يكون مترتبة على فعله وعلة له لا
الذي الغاية اعني ما اضيف اليه الغاية وما نقله هنا انما هو من القسم الثاني
دون الاول لان المضاف اليه للغاية هنا المفعول وهو المحصل اعني
العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فيكون مراده بغايتها ما يترتب على
تحصيلها ويكون علة له لا لها ولهذا قال فيما بعد والغاية متقدمة في التصور
على تحصيل ذي الغاية ولم يقل متقدمة على ذي الغاية اشعارا بالمراد كما سبق

فلا يتوجه

فلا يتوجه على ما افاده رحمه الله كون الشيء علة لنفسه ولا ان غاية الشيء يجب
ان يترتب على حصوله فكيف يكون حصوله غاية ولا ان الغاية يجب بالوجود
الخارجي ترتب وجود ذي الغاية اعني وجوده الخارجي والشيء بالنسبة الى نفسه
ليس كذلك ولا ان ذا الغاية يجب ان يكون فعلا وهنا ليس كذلك
واعترض عليه بانه لا يندفع بذلك كون الشيء علة لنفسه لان غاية المفعول
كما اعترف به علة لتحصيله ومن البين ان تحصيل الشيء علة لحصوله فيكون
الغاية علة لحصول الفعل متقدما عليه بمرتبتين فاذا كان غاية المفعول
حصول نفسه يلزم كون الشيء علة لنفسه ويحتاج الى الجواب الذي ذكره العلامة
من ان ذلك بحسب الوجودين جايز اقول فيه نظر اذ حاصل الكلام المنقول
بان الغاية اذا اضيف الى المفعول كان معناه المرتب على فعله لا على
نفسه والاستاد قدس سره اضافها الى المعلول ان العلوم دون
الفعل وهو التحصيل فيكون مراده ما يترتب على تحصيلها لا على نفسها
فيكون تلك العلوم مترتبة على تحصيلها الذي هو غيرها فلا يلزم كون الشيء
علة لنفسه بل يكون في مرتبة ساير الغايات المغايرة معلولة للتحصيل
بحسب وجودها الخارجي وعلة له بحسب وجودها الذهني فلا يتوجه عليه الشبهة
التي منشاؤها اتحاد الغاية وذي الغاية وملخص هذا الكلام ان الغاية
بالحقيقة غاية التحصيل وهو مغاير لتلك العلوم فلا يكون غاية لانفسها

قوله وقسم فيه قضايا اي اجزاء قياس ويعرض بالعرض لبعض مفعليهم في الجنس والنوع وهذا الكلام صريح في انه ليس تعريفا لفظيا بل هو كتعريف الجنس والنوع اما ان يكون في نفسها قيل فان قلت هذا الكمال في نفسها وما فايده هذا القيد بهذا لزم ان يكون العلم الغير المتعلق بكيفية العمل كالعلم الطبيعي وا حيل وزايقة واله التحصيل عرض من الاعراض بصر لها فلم يرجع الا الى في الى العملي اما اذا قيد بهذا القيد فانما يكون العلم اليا اذا كان بالذات الة لتحصيل شي او متعلقا بكيفية تحصيله ولا يكون اليا لو كان بالعرض الة لتحصيل شي بان لا يكون متعلقا بكيفية تحصيله وتحصل ذريعة الى تحصيله فان ما يكون بالذات الة لشي قد يحصل بالعرض الة لغيره كالسكين فانه الة للقطع بالذات وقد يحصل بالعرض الة لغيره للبنوط بالعرض اذا شك في مداد او ينبط به شي اقول بلا حرف تخصيص واذا دخل على الماضي فهو للتوبيخ واللوم على ترك الفعل فيكون معنى هذه العبارة اللوم على عدم قوله في نفسه وهو خلاف المقصود لانه قال هذا اللفظ فلا معنى للوم على تركها في الطرب هلا لم لقل او هلا ترك ثم ان ما افاده في الجواب مما لا يشتبه على من له ادنى مسكة لكن تراى ان العلوم النظرية ايضا في انفسها الة للسعادة الحقيقية واللذة العقلية فيصدق عليها تعريف الالية والمهم في هذا المقام دفع هذه الشبهة ولم يحم هذا المحشي حوله ووجه دفعها ان تلك العلوم هي بنفسها السعادة الحقيقية واللذة العقلية

اما الاول فقط

اما الاول فقط واما الثاني فلان اللذة العقلية اي ادراك الملايم للعقل ونفس هذه العلوم هي ذلك الادراك مورادها واحد قيل لما كان الغرض من التقسيم تحصيل الاقسام وكان اقسام احد هذين القسمين غير اقسام التقسيم الاخر حكم العلامة بان مودى هذين القسمين واحد واراد به رجوع معنى السطر وغير الالي الى امر واحد انها احدهما مثلا نزل في ذات واحدة لان مفهومها واحد اقول فيه نظر لانه اذا كان النظري وغير الالي متغايرين متلازمين كما صرح به فكيف يكون اقسام احد التقسيمين غير اقسام الاخر مع اختلاف القيدين المقسمين لا يقال المراد من الاقسام افرادها لانا نقول لا يصح في قوله الغرض من التقسيم تحصيل الاقسام اذ لا شك ان الغرض من التقسيم تحصيل مفهوم الاقسام لا تحصيل افرادها كما في الحكمة العملية ذكرت في حاشية انه مثال للتنفس لا للتمثيل بناء على ان موضوع الحكمة العملية هو النفس الناطقة من حيث يصدر عنها الافعال والاخلاق المحمودة والمذمومة لا النفس والاعمال والاخلاق على ما صرح به ولفظه الشريف قول الكاتبي قدس سره في تعريف الحكمة العملية انها الباحثة عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا صفة للاحوال لا للموجودات واعترض عليه بان وجود النفس الناطقة ليس بقدرتنا واختيارنا والحكمة العملية على ما فسرها العلامة سابقا باحث عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فيكون موضوعها افعالنا عند العلامة لا ما ذهب

بالحقيقة وان ضيف اليها وقد جعل هذا القايل قوله قدس سره فيما بعد الغاية
مقدمة في التحصيل في الغاية قرينة على هذه العناية فيندفع به كون التشنيع
على النفس ولا يتوجه عليه شبهة مختصة بهذا المقام الا ان الغاية الحقيقية مغايرة لذي
الغاية فان اورد ان تلك العلوم علة للتحصيل وهو علة لها كما اورده المعترض
كان حكمه حكم ساير الغايات المغايرة والجواب الجواب وذلك امر مفروغ
عليه فتدبر قلنا الغاية يجب وجودها الى اخره ذكرت في حاشيتي ان غاية
الممكنات باسرها من حيث انه فعله تعالى كما هو مذهب اهل الحق من الحكماء كما صرح به
ابن سينا والمتكلمين وان اشتهر خلافه عن الحكماء هو ذاته تعالى ثم لكل ممكن
من حيث استناده الى المصادر التي ليست فاعلا وهي بالحقيقة بمنزلة الالات
ومبدأ الاعداد غاية اخرى مقصورة لذلك الفاعل والكلام ههنا في تلك الغاية
لا الاولى فانه في الكل شيء واحد هو المبدأ الاول تعالى واعترض عليه بان
المصادر المذكورة للممكنات كثيرا ما يكون طبايع غير شاعرة فلا يصح ما ادعاه
من ان لكل ممكن غاية اخرى مقصورة لتلك الفواعل الا ترى ان طبيعة النار
يصدر عنها الاضاءة والاحراق مع انها خالية عن تصورهما اقول غرضنا ان
المراد من المصادر التي ليست فاعلا ما يسمى فاعلا بالاختيار كما هو المتبادر من تقييد
المصادر بهذا القيد اذ لو لم يحمل على ذلك لكان التقييد لغوا وذلك مما لا يشتبه
على من له ادنى تنبه على ان المحقق افضل الحكماء ذهب الى ان للطبايع شعورا غير

متعين

متعين وارادة كذلك وقد مال اليه ابو البركات وان كونه دون غيرهما
ولا شك ان وجودها في الذهن بالاعتبار الاول ذكرت في حاشيتي ان هذا
الكلام مع ما سيأتي ان الشبهة الثانية الى الاول لنسبة الوجود الذهني الى الخارجي
تصريح منه بان العلم من الموجودات الذهنية دون الخارجية وح يشكل عده من
الكيف بل يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة وقد اورده الشيخ
في الهيات الشفاء الشبهة بان العلم بالجوهر كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته
جوهر لان ماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل والى الوجود الخارجي
واجاب بان الجوهر ماهيته اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع لا ينافي
ذلك لا احتياج الى الموضوع في الوجود الذهني فهو حال احتياجه في الذهن الى
الموضوع يصدق عليه انه لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي فلا منافاة بين كون
الشيء جوهرا بذاته وبين كونه عرضا بحسب وجوده في الذهن ثم لا يجوز ان
يكون الشيء جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد حتى يكون شيء واحد يحتاج الى
الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا وهو بعينه غير محتاج اليه في ذلك الوجود
ثم قلت لا اشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا كما فصله الشيخ لكن تحقيق
الاشكال في انه يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما ذكرنا ولا
يندفع ذلك بما ذكره الشيخ كما لا يخفى ومنشأ ذلك ان الوصف ليس ذاتيا بالحمل
فلا شبهة في كون الشيء جوهرا بذاته وعرضا باعتبار ما له اما الاجناس العالية

فهو ذاتيات لانواعها ولا يمكن تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود والا لم يكن
الوجود تلك المهية وذلك ظ كما من له فطرة سليمة واعترض عليه بان فيه نظرا
لان كون الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي وعرضا بحسب الوجود الذهني كما نقل
عن الشيخ او اعترف بانه لا شبهة فيه يستلزم تبدل الذاتي بحسب انحاء الوجود
لان ذلك الشيء لما كان عرضا فلا محالة مهية عرضية يخرج عنها الجوهر قطعا ولا يجوز بقاء
تلك المهية في الوجود الذي كان جوهرا بحسبه والا لزم ان يكون ذلك الشيء جوهرا وعرضا
معا في وجود واحد هف فغير الوجود المذكور زوال المهية العرضية وتحصيل المهية
الجوهرية ولا نعني بتبدل الذاتي بحسب انحاء الوجود الا هذا واذا كان كذلك فيجوز
كون الشيء جوهرا وعرضا على الوجه المذكور ونفي امكان تبدل الذاتيات بحسب
انحاء الوجود اعتراف بامكان الملزوم وامتناع لازمه ومثل هذا مثله بعيد والعجب
انا نتقابل بين الجوهر والكيف بواسطة اعتبار العرض في مفهومه لان عدم اقتضاء
القسمة والنسبة مشترك بينه وبين الجوهر فاذا اصدق على الجواهر العرض باعتبار
صدق عليه ح انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي القسمة
ولا النسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون لا محالة كيفا فلما يسلم
الوضعية كيف اشكل عليه ذلك اقول منشأ هذا الاعتراض كنظائره عدم معرفة
النظر في الكلام المورد فانه مصرح بانه لا اشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا
وهو بين بنفسه فانهم عرفوا الجوهر والعرض بما لا تنافي بينهما على ما مر تفصيله وما

ذكره

ذكره من انه اذا كان عرضا كان له مهية عرضية يخرج عنها الجوهر بل على اعتبار كونه
من اي اقسام العرض اقسامه في المقولات وليس منشاؤه مجرد كون الشيء
الواحد جوهرا وعرضا حتى لو لم يلاحظ انحصار العرض فيها بل جوز كون الجواهر
الملاحق به لم يتوجه هذا الاشكال فمنشأ غير مسلم بعيد بل ليس بعيدا فقوله ولا
يجوز بقاء تلك المهية في الوجود الذي كان جوهرا بحسبه ان اراد به تلك المهية
المهية التي هي احدى المقولات المندرجة تحت العرض فهذا بعينه الاشكال الذي
من كونه قسما من اقسام العرض وان اراد به مجرد كونه عرضا بمعنى انه مهية يصدق
عليها العرض فلا ينافي كونها جوهرا اصليا لم لا يجوز ان لا تبقى تلك المهية في الوجود
الخارجي الذي هو باعتباره جوهر اذ العرض هو القائم بالغير والجوهر هو المهية التي
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا تنافي بين هذين المفهومين اذ القيام
بالذهن حال وجوده في الذهن لا ينافي الاستغناء عن الموضوع على تقدير
الوجود الخارجي وذلك مما لا ستر به فهو حال وجوده الذهني جوهر وعرض د
الممتنع هو كون الشيء محتاجا الى الموضوع في وجوده مستغنيا عنه في ذلك الوجود
بعينه او يكون الشيء جوهرا وعرضا باعتبار وجود واحد بمعنى ان يكون الاحتياج
والاستغناء المعتبران في العرض والجوهر متعينا الى وجود واحد كما صرح به في صدر
الحاشية ثم قال هذا المعترض وان شئت تحقيق هذا المقام الذي يكل فيه الافهام
فاستمع لما يتلى عليك من الكلام اعلم ان تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود

جايز لان الوجود على ما صرح به الفارابي من الصفات المتقدمة على الماهيات كما لا
يكاد ان وتاثير المؤثر الا ترى ان الفطرة حاكمة بان الشيء ما لم يمكن يمكن لم
يؤثر فيه المؤثر وما لم يؤثر فيه المؤثر لم يصر موجودا وما لم يصر موجودا لم يكن له
مهية فان المعدوم المطلق لا شيء محض ولا مهية له قطعا اقول استيضافا فلم
يجد فيما سرد من الكلام ما له نظام ولا فيما سماه تحقيقا ما يرتضيه اولو الافهام
بل هو ما قيناه يشبه كلام السقام اما ما ادعاه من تبدل الذاتيات بحسب الوجود
فهو مخالف لما نقل عن الشيخ آنفا من ان المهية محفوظة سواء نسبت الى الادراك
العقلي او الى الوجود الخارجي ولذلك حكم بان الصورة العقلية الجوهرية جوهر
حال قيامها بالنفس وان كان عرضا بناء على ما حققه من عدم المنافاة بين
معنى الجوهر والعرض مناف لما اتفق عليه القوم من ان الصور العقلية للجواهر
جواهر ثانية والجواهر الموجودة في الخارج جواهر اول بل هو مخالف للفطرة
السليمة وايضا اذا كان الوجود في الذهن مغايرا في المهية للموجود في الخارج
لم يصح ما ان العقد الاستغناء عن الموضوع في تعريف الجوهر بحال الوجود الخارجي
اذ على هذا التقدير يتحقق هناك مهيتان احديهما تمكنا لا مهية الجوهر يه
وهي مستغنية عن الموضوع مطلقا والاخرى الكيف النفساني القائم بالذهن
وهو محتاج الى الموضوع دايما وليس احدى المهيتين عين الاخرى بالحقيقة حتى
يقال انها بحسب احد الوجودين مستغن وبحسب الاخر محتاج لا يقال تصدق

على الصورة

على الصورة العقلية انها لو وجدت في الخارج كانت مستغنية عن الموضوع
لانها على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر لانا نقول ان اردت بالوجود الخارجي
الوجود الاصيل فلا نسلم ان يكون الصورة العقلية باعتبار قيامها بالنفس
موجودا اصيلا واذا على الاول ولا اتحاد بينهما على تقدير الوجود الخارجي لانهما حينئذ
مختلفان في هذا الوجود وعلى الثاني فلانا نسلم انه على تقدير وجوده الاصيل عين الجوهر
لا سيما اذا جعل وجوده الاصيل مستحيلا وان اردت به الوجود خارج النفس بمعنى ان
لا يكون قايما بها فلا نسلم ان وجود ذلك الكيف النفساني خارج النفس يصح
ان لا يكون بهذا المعنى في نفس الامر ضرورة انه على فرض وجوده غير قائم بالنفس
غير الجوهر بل على هذا التقدير يكون عرضا غير قائم بمحله فيكون ممتنعا والممتنع
لا يكون جوهرا اصلا ونظير ذلك ان يقال ان الصورة الوضعية المنقوشة على
الجدار لو فرضت موجودة غير قايمة بالجدار لكان فرسا وهذا غير مستقيم
بل نقول حينئذ يكون عرضا مفروض القيام بذاته والعرض المفروض القيام
بذاته والموصوف لا يكون جوهرا اصلا ثم على هذا التقدير ما الفرق بين هذا القول
والقول الشيخ والمثال فان ما زعمه من انه على فرض وجوده غير قائم بالنفس
جوهر لو صح تحرير الشيخ الصائل هو بعينه القول بالشبح فان القائم بالنفس
على هذا الزعم فرد من افراد الكيف النفساني والموجود في الخارج فرد من افراد
الجوهر ولذلك الكيف النفساني نسبة الى الموجود الخارجي بالمحاكاة وهي ذلك

صنف الشيخ الذي يقول به اصحاب ذلك المذهب لا يقال هم لا يقولون باتحاد العلم
والمعلوم بحسب الماهية وذلك القايل يقول به لانا نقول كيف يتحقق اتحاد الماهية
مع اختلاف الجنس العالي وهل هذا الا كما يقال ان ماهية واحدة اذا وجدت
خارج الجدار كانت فرسا واذا وجدت في الجدار كانت كيفا قايما به وهذه مقدمة
شبيهة لا حقيقة لها واما ما ذكره في معرض الدليل من ان الوجود من الصفات المتقدمة
ونقله عن الفارابي فنقول من وجوه الاول ان هذا النقل غير مطابق فان الموجود
عندنا في نسخ الرسالة المنسوبة الى الفارابي المعنونة بالفصوص هذه العبارة فالموجود
والهوية لايلتئما من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض اللازمات
وبالجملة من جملة العوارض التي تكون بعد الماهية هذا لفظه ومثله في رسالة الفردوس
للشيخ الرئيس والنسختان عندنا بالخطوط القديمة فلعل هذا الفاضل غير العبارة
الى ما نقله ليبني عليه تحقيقه فان قلت ما معنى قوله الوجود من جملة العوارض
التي بعد الماهية قلت معناه ما اشتهر في عبارات القوم من ان الوجود لكونه من
المعقولات الثانية لا يعقل الا عارضا لغيره الثاني انا لو سلمنا صحة النقل
فلا نم صحة المنقول فان دليله الذي سنذكره مدخول كما ستعرفه الثالث ان ما زعم
على هذا من جواز تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود ان اراد الجواز العقلي بمعنى الاحتمال
فلا يجدي به على تقدير التسليم لانه يدعي ان الموجود في الذهن مغاير للماهية الموجودة
في الخارج فلا بد له من اثبات البتة ولا يكفيه مجرد الاحتمال وان كان مراده الامكان

الذهني

الذاتي فما ذكره لا يدل عليه ثم لا يكفيه ذلك لجواز ان يكون غير واقع مع امكانه
على ان الامكان الذاتي كما لا يشتبه على من له فطانة قوله لان الوجود من
الصفات المتقدمة على الماهية كالامكان وتاثير المؤثر الخ قلنا ممنوع قوله لان الاثر
ان الفطرة تحكم الخ قلنا ان اردت اللازمة فمسلم ولا يجديك لان الكلام
في التقدم واللازمة لا يستلزم تقدم اللازم على الملزوم الا ترى ان المعلول
مستلزم للعلة ولا يتقدم عليه وان اردت المتقدمة فلو سلمنا التقدم في الامكان
والتاثير ولم يمنعه بناء على ما اشتهر عندهم من ان ثبوت الشيء فرع لثبوت
المثبت له فلا نم التقدم في الوجود اذ على هذا التقدير قولك لم يصر موجودا لم
يكن له ماهية قطعا في قوة قولك ما لم يصر موجودا ما لم يكن له ماهية وهو مصادرة
على المطلوب اذ ليس النزاع الا في تقدم الوجود على الماهية وقد اورده بعينه في
الدليل ودعوى البداهة في الدعوى وان ما ذكره تشنيع قوله فان المعدوم
المطلق لا شيء محض لا ماهية له قطعا قلنا هذا انما يدل على استلزام الماهية
للوجود لا على التقدم الموجود على الماهية اذ لو كانا معا لا يلزم كون المعدوم
المطلق ذا ماهية ثم ان هذا الفاضل بعد هذه الدعوى المستندة الى هذه
المقدمات التي عرفت حالها تصدى لدفع الايرادات بالمنع كما سترد عليك
مع ان وظيفة الحل لا المنع لانه ادعى انه قد حقق ذلك المقام الذي حار فيه
الافهام كله فلا تلتفت الى مثل ذلك كما نقلهم من تعليقاته ثم قال فان قلت

الوجود وصف لها بالنسبة الى الماهية عروض مثل عروض الاعراض لمحالها فيجب تأخره
عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس
كذلك لما حققناه في حواشي شرح التجريد بل هو من الصفات التي ينتزعها العقل
ومن الجائز ان ينتزع العقل منه من الشيء ثم يحكم بتقدمها عليه فقد يكون هذا مما كان
التقدم الذاتي مرجعه الى اخفية ما كما حقق في موضعه ولا يجوز ان يكون بعض
صفات الشيء احق منه واذا كان الموجود متقدما على الماهية جاز ان يكون شرطا لها
ولا ينقبض العقل من ان يكون احد الى شرطا لان يكون الشيء ماهية مخصوصة
والاخر شرطا لان يكون ذلك الشيء ماهية اخرى حتى يكون ذلك الشيء في النحو
الاول من الوجود كما مثلا وفي النحو الثاني كيفا اقول كون الوجود وغيره
من الصفات الانتزاعية عارضة بالقوة اصطلاح جديد فان جعل
الموجود بالفعل متصفا بالوجود بالقوة وكذا الامر ان لم يكن متصفا بالعلم
بالقوة مخالف للعرف العام والخاص ومع ذلك فليت شعري كيف يكون
الامر الذي ينتزعه العقل من الماهيات ولا عروض له بالحقيقة متقدما على الماهية
وقوله ومن الجائز الخ لا اليمن ولا يغني من جوع لان الجواز على فرض التسليم
لا يدفع منع التقدم وانما ينفعه اثبات التقدم ولم يثبت بما ذكره كما
تقدم وبذلك يندفع توهم ان هذا جواب المعارضة بعد اثبات المدعى وقوله
فان مرجع التقدم الذاتي الى الحقيقة مدخول فان العوارض القارة احق

بالوجود

بالوجود من الاعراض التي بأيه ولا يلزم تقدمها عليها بالوجود وكذا الجسم العنصري
لكونه جوهرا احق بالوجود من صور الشمس لكونه عرضا وليس متقدما عليها بالوجود
وكما اشتبه عليه التقدم الذاتي بالاولوية ثم التقدم الذاتي قسمان احدهما
التقدم الطبيعي وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتأخر ولا يكفي في وجوده
والثاني المتقدم العلي وهو ان يكون المتقدم فاعلا موجبا للمتأخر فتقدم
الوجود على الماهية لو كان من القسم الاول لزم تحيز الوجود بدون الماهية ولو
كان من القسم الثاني كان الوجود فاعلا للماهية فكيف يكون الوصف الشيء
من الشيء فاعلا له ثم على التقديرين يلزم كون الماهية مجعولة كما على
على الثاني فقط اذ قد فرض الوجود فاعلا لها واما على الاول فلان ما يتوقف
على غيره لا بد له من فاعل اذ العلة الفاعلية لازمة في كل معلول ولولا ذلك
لانسد باب اثبات الصانع وقوله ولا يجوز ان يكون بعض صفات الشيء
احق منه نظر وكيف يكون كذلك ونسبته الى نفسه بالوجوب المطلق كما عرف
في حاشية التجريد ونسبة الصفات خصوصا الوجود اليه بالامكان ومن البين
ان ما هو واجب احق مما هو ممكن   واذا كان الوجود متقدما الخ ان اراد
بالجواز الامكان الذاتي فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من التقدم امكان كونه
شرطا فان الواجب متقدم على العقل ولا يمكن ان يكون شرطا له وان اراد
الاحتمال العقلي فهو على فرض التسليم غير نافع ولا تم انه لا ينقبض العقل من ان يكون

انحاء الوجود شرطا لكون الشيء ماهية مخصوصة ونحوا آخر شرطا لكونه ماهية اخرى
فانه لو جاز ذلك لجاز ان يقال جميع الماهيات الجوهرية والعرضية شيء واحد
وانما اختلف ماهياتها بسبب اختلاف انحاء الوجود اللاحق بالماهيات
الموجودة في الخارج ليس فيها اختلاف انحاء الوجود فلا يلزم ما ذكرتم من جواز
الاتحاد فانه يجب للماهية واختلافها بسبب اختلاف انحاء الوجود واتحادها وتخلفها
بحسب الوجود في الخارج وفي الذهن هو بعينه لانا نقول الا انا نقول الجوهر موجود في
الخارج بصورته العلمية التي يحصلونها كيف نفسيا ان كان موجودا في الخارج
عندكم فليس فيها الفرض   اختلاف انحاء الوجود بهذا المعنى فان اردتم
باختلاف انحاء الوجود الاختلاف بالذهنية والخارجية فهو مفقود في المبحث ايضا
وان اردتم الاختلاف بالخواص والآثار التابعة للموجودات الخارجية فهو موجود
فيما ذكرنا ايضا وان لم تكن تلك الصورة موجودة في الخارج بل في الذهن
فان كان الجوهر الذي هي صورة موجودا في الذهن ايضا كان هناك
ماهيتان متباينتان متخالفتان في الجنس العالي موجودتان في الذهن بوجود
واحد فيلزم ان يصدق احدهما على الآخر مع تباينهما هف وان لم يكن
الجوهر موجودا في الذهن لم تكن الصورة علما به هف ايضا والعلم المعلوم
بالذات هو الصورة عندهم فاذا كانت الصورة كيفا لم يكن المعلوم الا الكيف
فلا يكون شيء من الحقائق الجوهرية والعرضية معلوما بالذات اصلا وما سواه

مطلقا

مطلقا معلوما بالعرض هف واما على هذا التقدير لا يكون العلم والمعلوم متحدين
بالذات مختلفين بالاعتبار كما تقرر عندهم ضرورة ان العلم ح مقولة الكيف
والمعلوم هو الجوهر مثلا او مقولة اخرى فيكونان متباينين بالماهية والاتحاد
الذي يدعيه هذا القائل اتحاد اعتباري فرضي فيكونان على عكس المقرر
مختلفين بالذات متحدين بالاعتبار هف هذا اعلم انا لا نسلم انه لو كان الوجود شرطا
لا ينقبض العقل من ان يكون احد انحائه شرطا لكونه ماهية ونحوا آخر منه شرطا لكونه
ماهية اخرى اذ لا علاقة بين هذا المقدم وهذا التالي والجواز ان يكون الشيء
شرطا لشيء وينقبض العقل من ان يختلف المشروط باختلاف الشرط فان احد
اصلي الخارج والمتمم شرط للمدار الخارج المركز ولا يختلف المدار باختلافهما على
ما هو المشهور والصور العنصرية شرط الوجود الهيولى العناصر ولا يختلف
الهيولى باختلافها بل يقبض العقل من الاختلاف في الصورتين فلا يلزم من
كون الوجود شرطا للماهية عدم انقباض العقل عن اختلافها باختلاف انحائه
على ان المبني عليه وهو تقدم الوجود ممنوع كما عرفت ثم قال لا يقال يجب ان
يكون ماهية الشيء محفوظة في جميع انحاء وجوده والا لم يكن الوجود لذلك الشيء لانا
نقول انما يلزم هذا اذا كانت الماهية متقدمة على الوجود حتى يكون الماهية متعينة
في نفسها ويرد عليها انحاء الوجود اما اذا كانت متأخرة عنه وكان الوجود
شرطا لها فلا يكون اختلافها باختلاف ما هو شرط لها اقول هذا السؤال الى

على النقض التفصيلي حتى يكون حاصله منع كون الموجود في الذهن مغايرا في الماهية
للموجود في الخارج ويكون وجوب انحفاظ الماهية سندا للمنع فهذا الجواب غير موجه
لانه منع للسند والسند الذي ذكره في هذا المنع على تقدم الوجود وقد عرفت حاله
فلا المنع موجه ولا السند صالح وان حمل على النقض الاجمالي فالجواب ايضا مندفع
فان انحفاظ ماهية الشيء مع عروض اللواحق بديهي لا يقبل المنع لان العارض للشيء
سواء فرض متقدما او متأخرا عارض لذلك الشيء او وصف اياه بالحيثية فاذا فرض
ان ذلك الشيء غير محفوظ لم يكن عارضا له ولا وصفا الا ترى ان الانفصال
لما لم يبق معه الهوية الاتصالية ليس محمولا على الهوية بل ورد على ما يعاقبه الهيولى
وقد صرح بذلك الشيخ في الشفاء وكذا ابن المطهر الحلي قدس سره في شرحه
المسمى كشف الخفاء فنقل عبارته   وان كان الانسان بما هو انسان
جوهرا لا باعتبار وجوده عينيا او ذهنيا بل النفس الحقيقة الانسانية خالية
من اللواحق الزائدة على الانسانية مثل العموم والخصوص والتشخص وايضا
مثل الحصول في الاعيان او التصور في الاذهان فهو امور تلحق جوهر الانسانية
ولواحق الجوهر لوازم او عوارض لا يبطل معها جوهريته والا لبطلت ذاته لان
الجوهرية من الذاتيات يعدم الماهية بعدمها فيكون اللواحق قد لحقت
غير الجوهر اذ الجوهر قد بطل ذاته باعتبار لحوق هذه اللواحق كما علم لكن هذه
العوارض انما لحقت ذاتا جوهرية باقية مع لحوقها فاذن الاشخاص في الاعيان

جواهر لان الاشخاص

جواهر لان الاشخاص التي لحقيقة الانسانية انما هي عبارة عن حقيقة الانسانية
قد لحقها عوارض لواحق لم تخرج بها عن حقيقتها فيكون الاشخاص جواهر موجودة
في الاعيان وايضا الجوهر الكلي عبارة عن جوهر الحقيقة الكلية والعموم وقد عرفت
ان ذلك العارض لا تخرج الجوهر عن جوهريته كما لم تخرج عروض التشخص الجوهر عن جوهريته
لان الانسان من حيث هو انسان جوهر لا لانه انسان موجود
في الاعيان او في الذهن فلا تخرج عروض العموم الجوهر عن جوهريته هذا كلامه فانظر
كيف كرر في هذا الكلام ان العوارض حتى الحصول في الاعيان والحصول في الاذهان
لا تبدل حقيقة المعروض بل نقول ما زعمه من تبدل الماهية بحسب انحاء الوجود يتقدم
شوبه خالية عن التحصيل كلام لان احد الوجودين عنده صفة للماهية كيف النفس
والا فصفة لماهية الجوهر الانسانية لها في الجنس العالي فليس هناك شيء واحد يتبدل
ماهيته بحسب انحاء الوجود لان ذلك الشيء ينبغي ان يكون محتملا للوجودين حتى
يصير بعروض هذا الوجود ماهية ما ولعروض ذلك الوجود ماهية اخرى وليس هناك
شيء كذلك اذ لا مشترك ذاتيا بين الكم والكيف والمشترك العرضي لا يصير تارة
هذه الماهية واخرى تلك وايضا من خواص الذاتي امتناع السلب فما يسلب عن
شيء بوجه من الوجوه لا يكون ذاتيا له اصلا ثم قال فان قلت قد ذهب
القوم الى ان ماهيات الاشياء تحصل في العقل وهذا يقتضي ان يكون العلم بكل
مقولة من تلك المقولة قلت اقتضاء ذلك مسلم وانما يلزم ذلك اذا كان الشيء

مهية واحدة اما اذا كانت له مهيتان بحسب الوجودين فلا اذ لا يكون له بكل
وجود مهية اخرى وكان له في الخارج احدى ماتين الماهيتين وليس له مهية
اخرى هناك لفقدان ما هو شرطها وهو الوجود الذهني ويصدق ان ماهية
حاصلة في الخارج كذلك في العقل مهية اخرى وليس له هناك ماهية الاولى
لفقدان شرطها وهو الوجود الخارجي ويصدق ان ماهية حاصلة في العقل
ولا خفاء في جواز ان يكون ماهية الخارجية من مقولة والمهية العقلية اي العلم
من مقولة اخرى فلا يلزم ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة اقول
ليت شعري بانه اذا كان للشيء ماهيتان فاذا سئل عن ذلك الشيء بما هو يقع
احدهما في الجواب دون الاخر او كلاهما او يجب الترديد بين الماهيتين
ثم اقول بالحق الذي له ماهيتان اذ حاصل ما ذكرت ان الموجود في النفس هو
الكيف والموجود في الخارج هو الجوهر والكيف ليس الا ماهية واحدة وكذا
الجوهر وليس هناك ثالث يكون مهية تارة الكيف واخرى الجوهر لا يقال
الشيء الذي هو الكيف ما دام في النفس هو بعينه الجوهر ما دام في الخارج لانا
نقول انقلاب الشيء في ذاته الا بجزء محال كما حقق في موضعه فان الشيء
لا يصير في ذاته بجزء به بهية بل الممكن هو ان ينقلب الشيء من حال ووصف
الى حال اخر او وصفا اخر سواء كان ذلك الحال الجوهر كما في الكون والفساد
حيث يخلع الهيولى صورة ويلبس اخرى او عرضا كما في الاستحالات الكيفية والكمية

فلو كان

فلو كان الحال هنا كما زعمتم كان هناك ثالث بمنزلة المادة لهما لا يكون
في حد ذاته شيئا منهما بل تقبل تارة صورة الكيف ويصير كيفا واخرى
صورة الجوهر ويصير جوهرا وهو محال لوجوه الاول انه يلزم ح ان يكون بين
الجوهر والكيف بل بين سائر المقولات والكيف ذاتي مشترك الثاني
انه يلزم ح ان يكون لجميع المهيات المعقولة مادة الثالث انه يلزم ان
يكون للاعراض مادة وصورة وهو خلاف ما نقل الشيخ اطباق اهل
الصناعة عليه الرابع ان الذاتي المشترك بين المقولات يكون
جنسا لها فلا يكون المقولات اجناسا عالية هف الخامس ان الذاتي
المشترك ان كان جوهرا كان جميع المقولات جوهرا وقد فرض ان بعضها
اعراض فيلزم ان يكون الاعراض اعراضا وجواهر بالمعنى الذي ثبت
استحالته ضرورة احتياجها الى الموضوع في الوجود الخارجي مع ان كونها
جواهر يقتضي الاستغناء في ذلك الوجود فيلزم ان يكون مستغنية محتاجة
في وجود واحد هف وان كان عرضا كان من احدى المقولات التسع
فلا يصدق على الجوهر وعلى غير تلك المقولة من المقولات فلا يكون
ذاتيا مشتركا هف السادس انه على هذا التقدير لا يكون الوجود متحدا
على كون ذلك الثالث احدى المهيات فان الهيولى لا تتقدم على كون احدى
الحقائق بل الامر بالعكس كما هو المشهور بين القوم من تقدم الصورة على

الهيولى في الوجود ليس ببعيد لو كان الامر على ما ذكر لم يكن الشيء في حد ذاته جوهرا
اولا عرضا كما انه ليس في حد ذاته موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا لان
الوجود مسلوب عنه في حد ذاته فما يترتب عليه اولى بذلك والتالي باطل
لانه لا يحتاج الشيء في جوهريته الى غيره الذي هو سبب وجوده الخارجي وفي كونه كيفا
الى ما هو سبب للوجود الذهني مع ان الجوهر والكيف ذاتيان لما تحتهما فكيف
لا وهو من خواص الذاتي انه لا يعلل وعلى هذا التقدير يكون معللا بالوجود
بل بالموجد ثم انت خبير بان جميع ما ذكرناه سند للمنع فلا يجديه ابطاله فضلا
عن منعه ثم قال فان قلت اذا كان للشيء في العقل مهية وفي الخارج مهية
اخرى كان الوجود الذهني مرتبة والموجود الخارجي مرتبة اخرى فلا محالة يكون
الوجود الخارجي لشيء والوجود الذهني لشيء آخر فلا يصح ان للشيء الواحد وجودين
كما ذهب اليه القوم قلت على تقدير اتحادهما يلزم التعدد المذكور ايضا
لان التشخص الخارجي غير التشخص الذهني لتغايرهما بدون الآخر ضرورة
فيكونان شيئين غاية الامر ان يكونا من نوع واحد ولا يصح ان للشيء الواحد
وجودين اقول على تقدير اتحادهما لا تغاير الا في الوجود واللوازم والعوارض
التابعة له فان كان المدرك مهية كلية كالنار مثلا يكون الموجود في الذهن
هو النار ولا تفاوت بينه وبين النار الخارجية الا انه موجود بوجود ضعيف
لا يستتبع الآثار المختصة به والامر الخارجي بوجود اصيل يستتبع الآثار المخصوصة

اي المفهوم

اي المفهوم في الموصوف اللازم عند اطلاق الآثار وان كان المدرك شخصا كزيد
مثلا فلا تفاوت بينهما ايضا الا في الوجود واللواحق التابعة له حيث الوجود يعني
الوجود وما يتبعه لم يبق بينهما تغاير اصلا فهما متحدان في نفس الامر مختلفان
باعتبار الوجود وتوابعه واما على ما زعمه فليس بينهما اتحاد بحسب نفس الامر اصلا و
سنحقق تفصيله بل نقول على هذا التقدير المهية محفوظة في الوجودين لكن لحقتها عوارض
مختلفة بحسب تغايره اختلاف الوجود واما على توهمه فلا تنحفظ وحدة المهية اصلا
فكيف يكون الوجودان للمهية واحدة ثم قال والجواب ان يقال غاية ما لزم
مما ذكرتم ان لا يكون الموجود في الذهن شيء واحد في الخارج والذهن واحدا بالعدد
ولا واحدا بالمهية ولا يلزم منه انتفاء القسمين من الوحدة انتفاؤها اذ للوحدة
انحاء كثيرة وهناك كذا فهمنا فانه لما كان الامر الخارجي بحيث اذا وجد في العقل
كان عين الصورة الذهنية والامر الذهني بحيث اذا وجد في الخارج كان
عين الامر الخارجي كان بينهما اتحاد مثل اتحاد الهيولى الواردة عليها صورتان
فانها واحدة من حيث انها بحيث اذا اقترن بها احدى الصورتين كانت
هذه واذا اقترنت بها الصورة الاخرى كانت تلك وان كانت مع
كل صورة شخصا آخر ولولا الاتحاد المذكور لم تفد لكم لو ارد على الصورة
العقلية ان الامر الخارجي فتدبر وتبصر اقول لا باس ان نفيد بعض ما سبق منا على
في الكلام فنقول ان كان المراد يكون الامر الذهني بحيث لو وجد في الخارج

لكان عين الامر الخارجي انه لو وجد بالوجود الاصيل لكان عينه فهو ممنوع فان الكيف
النفساني الذي هو الامر الذهني ان لم يكن موجودا في الخارج عندكم كان الفرق
بينه وبين سائر الكيفيات النفسانية في هذا الحكم تحكما لانه كيف نفساني
بالحقيقة عندكم وقد اتصفت النفس وقد ترتب عليه الآثار المطلوبة من
ذلك الكيف كسائر الكيفيات النفسانية كالشجاعة وامثالها فالقول
بوجودها في الخارج دونه سفسطة ظاهرة وان كان موجودا في الخارج فلا يصدق
انه على تقدير الوجود الخارجي عين الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وكذا لو كان
المراد انه لو وجد خارج النفس قائما بذاته او قائما بغير النفس كان عين الجوهر لانه على
هذا التقدير كيف قائم بذاته او بغير النفس فلا يكون جوهرا الكاو نظره في الصورة
الوسنية المحسوسة على ما مر او على ان المفروض المذكور محال فعلى تقدير التسليم
يكون اتحاده مع الامر الخارجي على تقدير امر محال فلا يكون متحدا معه بحسب نفس
الامر ويقتضي البرهان هو الاتحاد الواقعي لا الاتحاد على تقدير امر محال كيف ومثل
هذا الاتحاد جائز في جميع الاشياء خصوصا في الشبح الذي يقول به اصحاب المذهب
الرجوع فان ذلك الشبح على فرض قيامه بذاته والقائه بما هو متعين في الشيء
الذي يكون الشبح مثاله يكون هو هو بعينه بل يه على فرض كونه متشخصا
بتشخص عمرو عينه والحجر على فرض كونه حيوانا ناطقا غير الانسان وعلى هذا
القياس فعلى ما ذكرتم لا يصح الا للشيء وجودين بل يكون للشيء وجود واحد و

لاهو

لا هو بعينه على فرض او تحقق وجود آخر فهذا الاتحاد الوهمي لا يصحح كون الشيء
ذا وجودين اذ نظيره ان يقال لزيد وعمرو كون في شيراز وكون في سمرقند
فلو وجد زيد متصفا بتشخص عمرو لكان في سمرقند ايضا وكذا عمرو لو وجد متصفا
بتشخص زيد لكان في شيراز فلكل من زيد وعمرو كون في شيراز وكون في سمرقند
في آن واحد وفساده اظهر من ان يبان والتمثيل بالهيولى غير مطابق لانها في
حد ذاتها امر واحد الصورتين بعض كحلول احديهما حلولا معينا لا كحلول الاخرى فيها
وليس بينهما امر واحد الصورة الذهنية والامر الخارجي كما مر وقد اطنبنا الكلام
بحيث اقترنا الى التكرار لكن من يعرف الحال يقيم لنا الاعذار فان هذا
المتكلف المتصلف قد بالغ في الانكار وجوده في الذهن على
الوجه الاول قيل هذين الوجودين وجودا ذهنيا مخالف للاصطلاح و
لتصريحه في المواضع المتعددة بان وجود العلم في الذهن وجود خارجي
وكيف لا والعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الكيفيات النفسانية والكيفيات
النفسانية من الموجودات الخارجية بل نسبتها الى الذهن كنسبة الوصف
الى المحل واعترض عليه بان فيه نظرا لان جمهور المحققين ذهبوا الى ان الوجود
ما كان وجود خارجي هو مبدأ الآثار ووجود ظلي ذهني لا يكون كذلك
وان الصورة العقلية مطلقا موجودات ذهنية عقلية وما نقله عنه رحمه الله
من ان وجود العلم بذاته في الذهن وجود خارجي فتأمل بلا وجه لان ذلك على تقدير

حصول اشباح الاشياء في الاذهان لا ماهياتها والعلامة مال الى ان ماهيات الاشياء
تحصل في الاذهان ودعوى الوجود الخارجي في الكيفيات النفسانية كلية ممنوعة
وجزئية لا يوجب كون العلم من الموجودات الخارجية اقول قد صرح الاستاد
وغيره من المتاخرين بان الوجود الخارجي او الممكن الوجود في الخارج ينقسم الى الجوهر
والعرض والعرض الى اقسام التي منها الكيف النفساني او الى اقسام التي منها العلم
فيكون العلم عندهم من الموجودات الخارجية اعني الممكنات الوجود في الخارج ويحال الاخرين
ينافي ما ذكره هنا اذ على تقدير كونه ممكن الوجود في الخارج لا يتصف بشيء من الاشياء
ما لم يوجد في الخارج كما حقق في موضعه قال قدس سره في شرح المواقف اعلم ان
انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وصرحوا بان المقولات
اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء
كانت ثبوتية او سلبية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست
مندرجة فيها انتهى فظهر ان ما نقله هذا القايل ليس قوم بالمرتبة كما زعم المعترض
ثم ليت شعري اذ على ما ذهب اليه المعترض من ان الوجود بغير الماهية وان الوجود في الذهن
هو الكيف النفساني المباين للجوهر بحسب ماهيته ما الفرق بين هذا الكيف النفساني
وساير الكيفيات النفسانية حتى يكون موجودة دونه فانه لا يترتب على هذه الماهيات
اثر اقوى من الاثار المترتبة عليه بحسب هذا الوجود فانه ليس متحدا في الماهية مع الامر
الخارجي حتى يقال ان الاثار الخارجية اثر هذه الماهية فليس الاثار المترتبة عليها.

قيامها

قيامها بالنفس الاثار المطلوبة منها كما يقال في مذهب المحقق فتامل
تصور بحسب الاسم قبل تصور مفهوم الاسم على قسمين احدهما اجمالي كان يكون
بلفظ اشهر وثانيهما تفصيلي والتفصيلي اقسام احدها بحد تام وثانيها بحد ناقص و
ثالثها برسم تام ورابعها برسم ناقص وخامسها بوجه اعم وسادسها بوجه اخص و
سابعها بوجه مباين وكل واحد من الاقسام السبعة اما قبل العلم بالوجود او بعده
والمعتبر بما الشارحة منها تصور مفهوم الاسم قبل العلم بوجوده اما بوجه اجمالي
وجوابه بلفظ مفرد اشهر واما بوجه تفصيلي وجوابه ما هو حده التام فقط واما باقي
الاقسام فليس شيء منها مطلب ما الشارحة بحسب الاصطلاح والمطلوب بما الحقيقية
من تلك الاقسام تصور مفهوم الاسم بعد العلم بوجوده بوجه تفصيلي بحده التام
وجوابه الحد التام فقط بحسب الاصطلاح واعترض عليه بان فيه نظر اما اولا فلانه
لو كان المعتبر بما الشارحة للاسم تصوره بوجه اجمالي وتفصيلي فينبغي ان يصح
وقوع كل ما يفيد هذا المعنى في الجواب فلا وجه لتخصيص التصور بالوجه الاجمالي
بلفظ مفرد مرادف لكونه اشهر مع جواز حصوله بغير اللفظ المذكور وتخصيص
التصور بالوجه التفصيلي بالحد التام مع جواز حصوله بغير الحد التام واما ثانيا
فلانه كما يصح الطلب بالوجهين المذكورين قبل العلم بالوجود يصح الطلب بهما بعده
فلما ذا خص ذلك الطلب بما قبل العلم اقول وجه تخصيص التصور بالوجه الاجمالي
بالمفرد المرادف الاشهر اما الافراد فلعدم الاحتياج الى المركب بل الاخلال له

بالمقصد وهو الاجمال لانه يفيد التفصيل فلا يصار اليه الا عند الضرورة بان لا
يوجد لفظ مفرد مرادف واما المراد فقط واما الاشهرية فلطلب السائل
اذ المراد به كونه اعرف عند السائل واما تخصيص التصور بالوجه التفصيلي بالحد
التام فلان تصور مفهوم الاسم على وجه التفصيل لا يكون الا به اذ الحد الناقص
والرسم لا يفيدان تصور المفهوم بالحقيقة بل الاول يفيد تصور جزء والثاني
تصور ما هو وجهه ويجب التصور اليه لاتحاده معه بوجه ما فلا يكون هو متصورا
حقيقة واما الايراد الثاني ففيه ان يقول في جوابه ان الترتيب الطبيعي تصور
ان اول المفهوم الاسم ثم وجوده ثم كنهه وعلى هذا فتصور المفهوم او موضوع
عنه في مرتبة العلم بالوجود وبعده وهذا كاف في الاصطلاح على ذلك وكانه الى
ذلك اشار بقوله وجوابه الحد التام فقط بحسب الاصطلاح ثم قال واعلم ان المكتفي
بالاشارة للاسم تصور معناه المستعمل فيه على الوجه الذي يراد من الاسم كما يشعر
به ما ذكره العلامة هناك من ان المطلوب بالاسمية تصور المفهوم بنفسه لا بعوارضه ويشعر به
ذكره القدماء واعرف بهذا القائل منها من جواز وقوع المرادف في جوابها فان
كان الكلام حقيقة وكان للفظ المسؤول عنه موضوعا لمعنى مجمل كالقنفذ
يكون الجواب ما يكون موضوعا لهذا المجمل ايضا كالاسد ولا يكون الجواب صح
بما كان موضوعا لتفصيله وان كان للفظ موضوعا للمعنى المفصل كالكلمة الموضوعة
عند النحاة للفظ موضوع لمعنى مفرد كان الجواب بما يكون موضوعا لهذا المفصل ايضا

كلفظ

كلفظ موضوع لمعنى مفرد ولا يجوز الجواب صح بما يكون موضوعا للاجمال وان السؤال
بهذه الآثار كما يجوز ان يكون قبل العلم بوجود المسؤول عنه يجوز ان يكون بعد العلم
به فان قيل العلم بوجود المسؤول عنه مسبوق بتصوره فاذا كان السائل عالما
بوجوده كان تصوره حاصلا قبل السؤال فيكون طلب تصوره صح طلبا
لما هو حاصل له قلت السؤال عن الشيء ايضا مسبوق بتصوره فاذا سئل عنه
قبل العلم بالوجود كان تصوره حاصلا للسائل قبل السؤال ويكون
السؤال صح طلبا لامر حاصل له والجواب ان التصديق بوجود الشيء والسؤال عنه
مسبوقان بتصوره بوجه ما لا بالوجه المطلوب بالسؤال فلا يلزم طلب الحاصل
على ان طلب الحاصل ليس ممتنعا والمطلوب بالحقيقية حقيقة المسؤول عنه وماهيته
بالوجه المذكور بالسؤال فان قيل ما الانسان كان الجواب بماهيته وهي حده التام
وان قيل ما زيد كان الجواب بماهيته وهي نوعه فلا يلزم ان لا يكون جوابه
الا الحد اما كما حسبه جمع واما اشتراط وان يكون السؤال بها بعد العلم بالوجود
لان هذا السؤال مخصوص بما علم السائل ان للمسؤول عنه مهية ما ويطلب
انه ما ذا حتى اذا كان شيء كان في ان له مهية ما لا يسأل بما عن مهيته بل ينبغي
ان يسأل بهل ويقول هل له مهية ما فاذا قيل نعم يقول صح ما هو وهذا امر تساعده
الفطرة والمسؤول عنه لا يجب ان يكون له مهية لاحتمال ان يكون معدوما مطلقا
بان لا يكون موجودا في الخارج ولا يكون حاصلا في الذهن فرده كالعنقاء

لا يكون له مهية اصلا فكون المسؤل عنه ذا ماهية فرع وجوده فالعلم بان له ماهية
ما متفرع عن العلم بوجوده لتقدم الهلية البسيطة على الهلية المركبة على ما تقرر عندهم
فان قلت على ما ذكرت يكون مطلب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما الحقيقية
مهية المسؤل عنه ويجوز ان يكون مهية المسؤل عنه غير مفهوم اسمه وح لا يمكن
الانقلاب المذكور بينهما الا ان القوم صرحوا بان مطلب ما الاسمية ينقلب بعد العلم
بوجوده الى مطلب ما الحقيقية فما وجه كلامهم قلت ان القوم لم يدعوا الانقلاب
المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم المسؤل عنه نفس ماهيته و
في مثل تلك الصورة يلزم الانقلاب المذكور كما لا يخفى اقول في جملة هذا الكلام
الطويل نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان اللفظ المفرد يكون موضوعا لمعنى مفصل بل
نقول ان الكلمة مثلا موضوع لمجمل تفصيله هذا المذكور لكن لما لم يوجد مفرد يرادفه
اورد هذا المركب في تعريفه اللفظ من غير قصد الى التفصيل وليت شعري من اين
علم ان لفظ الكلمة موضوع لهذا المفصل ولفظ الانسان موضوع لمجمل تفصيله
الحيوان الناطق وذكر بعض في بعض حواشيه ان الانسان موضوع للمعنى الذي
يعبر عنه في الفارسية بمردم بخلاف الكلمة فانه موضوع لهذا المفصل فكانه اعتمد
على انه ليس هناك مفرد مرادف الكلمة فحكم بانها موضوعة للمفصل وانت خبير
بانه لا يدل على مطلوبه اذ عدم وجدان لفظ مفرد يرادف اللفظ الا فرلا
يستلزم كونه موضوعا للمفصل لجواز ان يكون موضوعا للمجمل وح يذكر في تعريفه

اللفظ

اللفظ المركب ولا يكون التفصيل ملحوظا كما هو المشهور بين الجمهور فمن اين علم ان لفظ
الكلمة ليس كذلك واما ثانيا فلان المسؤل عنه معلوم قطعا فلا يكون معدوما مطلقا
لايق المجهول المطلق لوجوده في الذهن ومعلوم ان اتصاف الافراد بحسب
الوجود كما فصل في موضعه واما ثالثا فلان العنقا والافرادية بطاير على هيئة
مخصوصة كما يقول اللغويون فاذا حصل في الذهن طاير مخصوص على هيئة المهية يكون
فردا منه قطعا ثم كيف ينتظم الاعتراف بحصول شيء منه في الذهن مع القول
بكونه معدوما مطلقا واما رابعا فلانه لو كان مطلب ما الحقيقية مهية الشيء لم يصح
الا تقديم السؤال عن الوجود بل يكفي فيه مجرد تصوره فان كل ما هو متصور فله مهية بل
كل متصور له وجود فما الحاجة الى السؤال عن الوجود اذ ليس المراد بالوجود ههنا
هو الخارجي بخصوصه ضرورة ان الامور الذهنية كالزوجية والفردية وغيرهما من
المعقولات الثانية وساير الاعتبارات الواقعية لها ماهيات قطعا واما خامسا
فانه يلزم ان لا يكون الرسم من مطلب ما هو وهو غير ... وليت شعري اذا لم يدخل
في هذا المطلب وهو من المطالب ففي اي مطلب يندرج واما سادسا فلان ما ذكره
من ان القوم خصصوا الانقلاب ببعض الصور لا بد فيه من تصحيح النقل فان ما نقل
عليه هو ان مطلب ما الاسمية بعد العلم بالوجود ينقلب الى مطلب ما الحقيقية ان رسما
فرسم وان حدا فحد ولذلك لم يثبت صاحب المطارحات مطلب ما الحقيقية قايلا
انه بعينه مطلب ما الاسمية اذا انضم اليه العلم بالوجود فليس مطلبا على حده فان

الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يمكن التصديق بوجوده قبل فان قيل مطلب ما الشارحة
للاسم هو تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ومطلب هل البسيط هو التصديق
بوجوده والتصديق بالوجود يكفي فيه التصور بوجه ما فلا يكون مطلب ما بهذه
مقدما على مطلب هل وجوبا قلت التصديق بالوجود وان لم يتوقف على التصور
بالكنه لكنه لا يكفي فيه التصور الذي يحصل من دلالة الاسم بالنسبة الى من لم يكن
عالما بالوضع لانه لا يدل الا على ان له معنى ولا يمكن العلم بوجوده الا اذا حصل
متميزا وهذا هو المراد بمطلب ما الشارحة للاسم لا ما اصطلح عليه من تصور المفهوم
بنفسه لا بعوارضه كان مراد الشارح بالماهية الحقيقة التصور باعتبار الحقيقة اي
باعتبار الوجود سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه ليدل انه حصر المطلب بتوضيح
المقام في مطلب ما ومطلب هل فلم يتناول مطلب اي مما هو بحسب العوارض خرج
عنه ذلك واعترض عليه بان فيه اما اولا فلان مطلب ما الشارحة للاسم
مفهومه لا تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وان لم يجز وقوع المراد في جوابها
وقد مرانه جائز واما ثانيا فلان قوله ولا يمكن العلم بوجوده الا اذا حصل
متميزا غير تام ولا يجوز ان للاسم معنى بالموجود وان لم يحصل عنده متميزا واما
ثالثا فلان قوله وهذا هو المراد بمطلب ما الشارحة للاسم لا ما اصطلح عليه
مما لا ينبغي ان يلتفت اليه من له ادنى معرفة باساليب الكلام كما لا يخفى واما
رابعا فلان المطلب غير منحصر في مطلب ما ومطلب هل بل اعتبر القوم مطلب.

اوى

اوى كمطلب اي ومطلب لم واما خامسا فلان ما لا يتميز عن العوارض فطلبها
ولو اجيب عن السؤال بها يعارض بمحو الفطرة ولا تقبله كما اذا قيل الانسان
وكاتب يقال صنعه الكتابة اقول اما الايراد الاول فلا يتوجه على هذا
القايل لان مختاره ذلك كما صرح به آخرا وما ذكره في اول السؤال من ان
مطلب ما الشارحة تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فاعترض عليه هو ما ذكره
الاستاد قدس سره والسؤال ايراد مع هذه المقدمة والجواب مبني على ما
اختاره منه ان مطلب ما اعم وهذا ظاهر جدا على ان المتاخرين ومنهم الاستاد
قدس سره مصرحون بعدم جواز وقوع المرادف في جواب ما الشارحة للاسم
بل خصوه بالتعريف اللفظي وجعلوه من المطالب التصديقية حتى ان الاستاد قدس
سره شنع كثيرا على من خالفه في ذلك وهذا الامر مشهور في كتبه المتعددة مذكور
واما الايراد الثاني ففيه انه اذا لم يحصل عنده متميزا بل علم ان للاسم مفهوما
لا يتعين المسؤول عنه لجواز ان يكون له معان متعددة ويكون ما يهم لعله
فقط فينبغي ان يتعين اولا المعنى ثم يطلب العلم بوجوده ثم يسئل عن كنهه
اما الايراد الثالث فينعكس فيه التشنيع فان هذا القايل حاول بذلك
توجيه تقديم ما الشارحة على مطلب هل وهو واف بهذا الغرض والمنع الذي
ذكره المحشي في الوجه الثاني انما يرد بناء على تسليم القايل العلم بان له معنى وذلك غير لازم
بل الوجه ان يكتفى لا يعلم بمجرد اطلاق اللفظ ان له معنى فانما يسئل عن معناه لم يمكن التصديق

بوجوده فالحاصل ان الايراد الثالث مندفع نعم يتوجه الايراد والثاني عليه بناء
على ما قيله لا يليق الايراد على ما ذكرت ان السؤال هل لا يمنع الا ان يسئل عن خصوصية المعنى
كما هو مطلب ما انا نقول لما كان المقصود في هذا المقام هو التصور ليترتب عليه
التصديق بالوجود كان الانسب بالسؤال ما يحل السؤال التصديقي في هذا المقام
غريب بالنسبة الى المقصود والامر في مثل تلك الاستحسانات سهل واما الرابع
فمدفوع بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل واما مطلب
اي فقد صرحوا برجوعه الى مطلب ما بمعنى ما تميز به الماهية واما مطلب لم فقد ادرجه
بعضهم في مطلب هل وجعلوا الهلية البسيطة والمركبة اعم من ان يكونا معلومين بطريق
اللم او الان وعلى تقدير التنزل عن ذلك لا يضر ثبوت هذين المطلبين في مدعاه
اذ الرسم ما ليس يقع في جوابهما فلو لم يدخل في مطلب ما كان مطلب اوفر من المطالب
الصورية هنا واما الخامس فما ادعاه غير مسلم بل هو خلاف لتصريحات القوم
ومعتقد عباراتهم وقد نقلنا بعضها وفصلنا الكلام فيه في حواشي شرح التجريد
الجديد وتجريداته الثواني وقوله لو اجيب عن السؤال بما عن العوارض ليمحو
الفطرة ولا يقبله ما يجيء الفطرة ولا يقبله لفظا ومعنى وقد صرح القوم بوقوع
الرسم في جواب ما هو وقيده بعضهم كالعلامة الطوسي قدس سره في شرح الاشارات
بان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار ولم يرد به التوسع ان يذكر لفظ
الرسم ويراد بالكنه مجازا كما توهمه القاصرون اذ حق ان يكون الواقع في الجواب.

بالكنه

هو الكنه لا الرسم على ان دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف ولا يشتمل ذلك في
صورة الاضطرار لعدم العلم بالكنه قد يمكن استعمال اللفظ فيه بل اراد ان
نفس القاعدة في الجواب توسع كما لا يخفى على من له فطرة سليمة ثم قال والحق في
الجواب ان يقال ان التصديق بالوجود وان كفى فيه التصور بالوجه لكنه اذا لم
يتصور المسؤول عنه بمفهوم اسمه الذي هو مطلب ما الشارحة للاسم وصدق بوجوده لم
يكن هذا التصديق بهليته شيء آخر مثلا اذا لم يتصور الانسان بمفهوم اسمه وصدق
بان الانسان موجود كان هذه هلية الانسان واذا تصور بالضاحك موجود
كان هذه الهلية الضاحك لا هلية الانسان بوجوده فمنشأ السؤال هو الغفول
عن حيثية معتبرة في قول العلامة رحمه الله بان الشيء ما لم يتصور مفهومه لا يمكن طلب
التصديق بوجوده اي من حيث مفهومه لا من حيث اي فتامل اقول الحق ان
ما سماه حقا ليس ادم الحق اذ لو كان كذلك لم يمكن التوصل بعد معرفة الشيء بالوجه
الى معرفة حقيقته مثلا اذا علمنا الانسان بالضاحك وسئلنا عن وجوده كان
الحاصل لنا من الجواب هو العلم بالضاحك على زعمه وهو غير الانسان فلا يتغير لنا
طلب حقيقة الانسان ولا شك انه خلاف الواقع خلاف ما شاع في كلام القوم
حيث صرحوا فيما لا يخفى من المواضع بان المطلوب يجب ان يكون مشعورا به بوجه ما
مجهولا بوجه ما ولم يحصلوا في شيء من كلامهم الوجه المشعور به بان يكون مفهوم اسمه
وكيف يقول هذا القايل فيما لا يكون له اسم مثلا اذا راينا شخصا من اشخاص حيوان

ولم يطلع على اسمه في لغة من اللغات وما علم الا بالوجوه العرضية كيف يتصور له العلم بالحقيقة
الحقيقة مع ما قرره من ان المعلوم لزم هو وجود ذلك الامر الوصفي بل نقول من لم
يعرف الفرس مثلا الا بوجوه عرضية واذا سيل بالفرس عن غيره واجيب بلفظ
آخر يرادفه كلفظ اسپ مثلا لا يفهم من هذا اللفظ الا تلك الوجوه العرضية فاذا
علم وجوده يكون زعم قد علم وجود ذلك الامر الوصفي فقط فلا تحصيل لحقيقة الوصفي
وهذا انما نشأ من عدم اتفاق ما ذكره القوم في تحقيق كتب التصورات حيث اجابوا عن
شك الامام بان المطلوب متصور بوجه غير متصور به بأنو فساد الامام وقال ان الوجه
المشعور به معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلق فاجابوا عنه تارة بان المطلوب هو ذو الوجهين
واخرى بمنع كون الوجه المجهول مجهولا مطلقا لانه معلوم بهذا الوجه المعلوم فلا يرد
عليه ان المذكور في الكتاب اسم الحقيقة المنطق فلا يفيد تصور كنهها قيل هذا
مردود لانه تعريف بالعلل الاربع كما سيأتي وقد صرح العلامة قدس سره بان كمل
من احد اقسام الشمول الذاتيات بأسرها مع بعض الخواص الكلية لتقصورها وكيف
على الحاشية هناك ان ما يأتي من التعريف بالرسم لا يفيد حقيقة الموصوف ليس على
اطلاقه بل انما هو اذا كان بالجنس والى احد او بالخاصة فقط لان جميع الذاتيات
لا يكون مذكورا فيه اما اذا كان تعريف الشيء الرسمي بالعلل الاربع فيفيد
الحقيقة هذا كلامه وهو صريح في ان التعريف المذكور يفيد تصور حقيقة المنطق
ولعل الجواب بذلك اولى بالاشارة العلامة قدس سره لانه يتعين ان يجوز

السؤال

السؤال بأمر العارض ولم يقل بأحد اقوال ما ذكره الاستاد انما هو في التعريف
بالعلل الاربع حقيقة وهذا التعريف بما هو علل على سبيل المجاز فلا يفيد الكنه
ثم يرد المناقشة في الدليل حيث اطلق الرسم ولم يقيده بالخروج الرسم بالعلل
الحقيقة والامر في مثل ذلك سهل لجواز تخصيص بمعونة المقام ثم قوله لم يقل به
احد ما لم يقل به احد اذ هو شهادة نفي غير محصور على ان القوم عن اخرهم صرحوا
بوقوع الرسم في جواب ما هو كما مر آنفا ولعمري لو لم نطلع في كلام غير الاستاد على ذلك
ولا على خلافه لكان حقيقا بان يقبله بكيف وقد اطلعنا على ما وفاقه ولم
نطلع على خلافه كما فصلناه في مواضع شرح التجريد وتجريدات الغواشي وغيرها
اي مقتضيه لوجوده في الذهن اه قيل يرد المنع على قوله وما لا يتم الا الثاني
الا به فهو ثابت كيف والشيء الثابت لا يتم الا بارتفاع المانع مع ان ارتفاع المانع ليس امرا
ثبوتيا واعترض عليه بان فيه نظرا اذ يمكن تقرير الدليل بوجه يندفع عنه وهذا اودك
بان يقال ما لا يتم الشيء الثابت الا به وان كان ثمة اقسام احدها ما لا يتم الا بوجوده
كالفاعل والثاني ما لا يتم الا بعدمه كالمانع والثالث ما لا يتم الا بوجوده وعدمه كالمعد
لكن ما نحن فيه من القسم الاول لان الكمالات الثابتة لا يتم الا بقوة المنطق هي
مقتضيه لوجوده في الذهن وقد يستدل بحكم المنطق ما به تم الكمالات الثابتة الا بوجود
وكل ما يكون كذلك فهو موجود اقول هذا خلط لان الشارح ههنا بصدد اثبات
وجوده في الخارج ولذلك ورد عليه ما اورده واعتمد في الجواب بانه كلام مثل الخ ان

اثبات وجوده الذهني لا يتوقف على تخصيص التقسيم الاول فان حاصل قيام الدليل
موجود في الذهن ثم ما ذكره لو تم لكان دليلا آخر ولا يندفع به الايراد على ما ذكره
الشارح من المقدمة المذكورة فاجاب بان ما ذكرناه كلام محيل فيل
عليه هذا الجواب بعدم بيان ماهيته فالاولى ان يجاب بان المسؤول عنه بما
الحقيقة لا يجب ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون وجوده بالتحقيق
لماهيته سواء كان هذا الوجود ذهنيا او خارجيا فانه كما ان للموجود في الخارج
ماهية يسئل عنها بهذه الما كذلك للموجود في الذهن ماهية يسئل عنها بهذه البعض
كما حققناه آنفا واما ان الحقيقة عبارة عن الموجودات الخارجية فهي باعتبارها
كذلك كثيرا ما يستعمل مرادفا للماهية كما صرح به في قولهم الماهية الحقيقية بهذا المعنى
اقول قد صرح المجيب بان الوهم بهنا التخيل للترعيب في الفن وما ذكره في
بهذا الوهم فكيف فهم عدم بيان ما اشبه وما ذكره هذا القائل في الجواب البعض
المقدمات المذكورة في البيان فلا يصلح جوابا عن الايراد على البيان وحمل الحقيقة
في الماهية الحقيقية على ما ذكره ركيك جدا كما لا يخفى اذ يلزم المغرة الماهية الماهية وما لا يخفى
بشاعته والمناسب لغرضه ان يقول هي في قولهم الماهية الحقيقية بمعنى الموجودة
بمطلق الوجود فان قيل المنطق كما سيأتي هي قيل هذا الكلام ما
لا موقع له في نظر المناظر لان الايراد المذكور منع المقدمتين ما خوذتين في كلام
المستدل على دعوى افادة بيان الحاجة لتحصيل المنطق احديهما قوله لا شك ان الكمالات

ثانية

بت
ثانية اي موجودات خارجية والاولى قوله ومالا يتم الشيء الثابتة الا به فهو ثابت
وظيفة السية لاثبات المقدمتين الممنوعتين والكلام المذكور للبعض لا يصلح
لاثبات شيء منهما كما ترى والمقام لا يصلح للمعارضة والمناقضة والنقض الاجمالي
مع ان الكلام المذكور لا يصلح لبعض منها والحمل على انه لاثبات المنطق بوجه
آخر يأباه المقام لعدم تعلقه بما سبق من الكلام واعترض عليه بان فيه نظر اذ الاهم
ان الايراد المذكور منع لما ذكره من المقدمتين وانما يكون كذلك لو وجه الاستدلال
بطريق القياس الاقتراني حسبما اراده بطريق القياس الاستثنائي بان تقرير
لو كان المنطق موقوفا عليه الكمالات الثانية لكان ثابتا في الخارج لكنه كذلك فهو
ثابت فيه كان الايراد المذكور منعا للمقدمة اللزومية المذكورة مستندا بان تلك
الكمالات ثابتة في الذهن وتوقفها على وجود المنطق فيه وعلى تقدير وجودها في الخارج
يجوز ان يكون وجودها الخارجي متوقفا على وجود المنطق في الذهن فلا يلزم
وجودها في الخارج حتى يكون قوله فان قيل اثباتا للمقدمة الممنوعة وتوجيها ان ثبوت
الكمالات الموقوفة على المنطق يستلزم لوجوده قطعا وليس الوجود في الذهن
بناء على ان المراد بالمنطق المعلومات وهي ليست من الموجودات الذهنية فيكون موجودا
في الخارج على ان قوله لعدم تعلقه بما سبق من الكلام ممنوع اذ الجواب تغير الدليل من
الطرق المسلوكة بين المتناظرين غاية الامر انه من الطرق الردية اقول الاوجه لهذا التوجيه
اصلا لان المعلومات موجودات ذهنية قطعا فلا يلزم كونها موجودة في الخارج وكيف يصح

ان بقي المعلومات ليست موجودات ذهنية فيكون موجوده في الخارج فانه فرع حمله
على تغير الدليل اذ لا يستقيم صورة القضية الا اصلا على ان عبارة الشرح داى شية
ظاهرتان في القياس الاقترانى ومن تصور العلم من حيث انه موجود قيل فيه
بحث لان الشروع موقوف على تصور العلم واما العلم بالوجود فلا دخل له في البصيرة
كالا دخل في حصول الشروع واعترض عليه بان العلم باحوال الشئ يوجب البصيرة بما تعلق
بالفايدة المرتبة والعلم باحواله علية مركبة والعلم بالوجود علية بسيطة والاول منوط
ومربوط بالثانى في غاية الارتباط حتى ذهب الجمهور الا انه موقوف عليه فكيف لا يكون
له دخل في البصيرة اقول لا نقول ان المراد بالوجود ههنا الوجود الخارجى فلا شك ان
التصديق بالفائدة المرتبة واخواته لا يتوقف على العلم به كما لوجود فلا دخل له في حصول
الشروع ولا في البصيرة فالاولى ان يقال هذا البحث من قبيل الكلام المختلي كما ذكره قدس
سره والغرض منه تحرير مقصود الشارح دفعا للتكرار في البيان قيل
اى في بيان مهية المنطق وهي القانون المفيد لمعرفة طرق الانتقالات من المعلومات
الى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر الا نادرا فان بيان الحاجة
ينساق الى هذا الكلام فلو قدم على بيان الحاجة لزم ذكره مرتين اقول لا نم
انه لو قدم لزم ذكره مرتين اذ لو قال مثلا المنطق قانون مفيد للعصمة عن الخطأ
في الافكار وهو محتاج اليه لوقوع الغلط في الافكار لم يلزم تكراره في تعريف المنطق
اصلا لكونه موقوفا عليه قيل فان قلت هذا مناف لما ذكره العلامة رحمه الله

الغنى

الغنى من ان ثبوت التصديق بوجود المنطق لا يتوقف على التصديق بالاحتياج المستفاد
من بيان الحاجة لجواز ان يكون له دليل آخر قلت لا منافاة بينهما فان العلامة
رحمه الله حكم ههنا بان ثبوت التصديق بوجود المنطق المستفاد من التصديق بالاحتياج
على الوجه المذكور فيكون الاول موقوفا على الثانى على تقدير ان يكون حصوله بهذا الوجه
وهذا هو المراد بالتوقف ههنا وما نفاه اولا توقفه عليه مطلقا ولا منافاة بين ان
يكون الشئ موقوفا على شئ آخر على تقدير ولا يكون موقوفا عليه مطلقا فتامل والقول
قد قيده الاستاد قدس سره استفادة التصديق بالوجود من التصديق بالاحتياج
بقوله على الوجه المذكور وهو صريح في انه على الوجه الذى بينه مستفاد من التصديق
بالاحتياج فيتوقف استفادته على هذا الوجه عليه فلا يتجه الايراد اصلا ولا يحتاج
الى الجواب ثم المتبادر من عبارة المتاخرين الخ قيل الظاهر ان المتاخر
من اراد وا بهذه العبارة ما يتبادر منها وهو ان ادراك المصاحب للحكم و
هو ادراك المتعلق بما تعلق به الحكم بشرط تعلق ذلك الادراك به فان له نوع اختصاص
وارتباط بالحكم وحقيق بان يسمى مصاحبا له فاعتبروا المصاحبة في التعلق بمتعلق
واحد حتى اذا تعلقا بشئ واحد بالشرط المذكور كانا متصاحبين ثم ادراك المصاحب
للحكم في التعلق هو مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة حال كونها
معنونة رابطا بينهما فانه يتعلق بهذه المعلومات الثلثة والحكم يتعلق بهذه
المعلومات بالوجه المذكور بعينه بشرط تعلق الادراك المذكور فيكون مجموع ما كان التصور آة

والحكم مصاحب له في التعلق بشيء واحد وحيح لا يرد النقض بتصور المحكوم عليه لانه متعلق
بالمحكوم عليه وحده والحكم لا يتعلق به وحده فلم يكن مصاحبا له في التعلق و لا
بتصور المحكوم به ولا بتصور النسبة بمثل ذلك فان قلت سيأتي ان الحكم يتعلق
بالنسبة اولا وبالذات فيكون مصاحبا لتصورها قلت هذا ممنوع لان النسبة معنى
حرفي ملحوظ تبعا للاحظ الطرفين ولا يمكن التوجه والالتفات اليه في تلك الحال فكيف
يتصور ان يتعلق بها العقل و يذعن بها اولا وبالذات في تلك الحالة بل الحق كما
اشرنا اليه ان الاذعان يتعلق بمجموع الطرفين والنسبة حال كونها معنى حرفيا رابطا
بينهما فيكون مصاحبا لمجموع الادراكات الثلثة وهذه الثلثة احد قسمي العلم عند
المتأخرين والتصديق عند المص وهو مع الحكم التصديق عند بعض آخر منهم كما عند الامام
الا ان الحكم عند الامام ادراك وعندهم فعل واقول فيه نظر اما اولا فلان تفسير المصاحبة
بهذا المعنى تفسير اللفظ بما لا يعلم منه اصلا لان المتبادر منه المصاحبة الزمانية
لا ما ذكره ولا قرينة على هذه العناية اما ثانيا فلانه اذا اريد بالمصاحبة مجرد التعلق
بمتعلق واحد كما يدل عليه قوله فاعتبروا المصاحبة في التعلق بمتعلق واحد لزم
ان يكون التصورات الثلثة السابقة على الحكم بالزمان اذا اعتبر مع الحكم المتأخر
عنها بالزمان تصديقا ولا يقول به احد مثلا اذا تصورنا زيدا او القائم و
النسبة بينهما ثم بعد مدة تصورنا تلك الثلثة تصورا ثانيا ثم حصل لنا الحكم يكون
مجموع التصورات السابقة مصاحبا للحكم لان متعلقهما واحد فيلزم ان يكون تصديقا

ولا قايل

ولا قايل به فلا يندفع النقض عنه الا ان يعتبر مع التعلق بمتعلق واحد المعية الزمانية
ايضا وليس في العبارة اشعار بذلك على انه ادعى تقارن زمانهما و لا يخفى عدم صحته
لمن له ادنى بصيرة واما ثالثا فلان صحة هذا التوجيه موقوف على اثبات كون الاذعان
متعلقا بمجموع الثلثة اولا وبالذات وهو مع ما ذكره الاستاذ المحقق ومنع ذلك
منه مقابلة المنع بالمنع وهو خارج عن قانون التوجيه واما رابعا فلانه لو رجع
عن ذلك وادعى ان الحكم يتعلق بالمجموع وهو ما يدل عليه ما ذكره في موضع لتوجه
توجه عليه المنع الظاهر اذ لا نم المنافاة بين كون النسبة معنى وغير ملحوظ
بالذات وبين كونه متعلقا للاذعان فان المعنى الحرفي ملتفت اليه بالتبع وان
كان غير ملتفت اليه بالذات ولا نم ان متعلق الاذعان يجب ان يكون
ملتفتا اليه بالذات وان تمسك بوجدانه فلا نم صحته كيف ووجدان غيره يكذبه
بل نعلم قطعا انه اذا حصل لنا التصورات الثلث ثم سنح لنا الدليل لا يحصل
فيما هو المطلوب الدليل الادراك النسبة على وجه الاذعان وليس الاذعان الا حالة
النسبة حتى يستدعي كونها ملحوظا بالذات هذا الكنه وهو موافق لوجدان غيرنا ممن
يوثق بوجدانهم هذا ولو قيل المراد بالادراك مع الحكم جميع الادراكات الحاصلة
مع الحكم بالضرورة بمعنى انه يمتنع وجود الحكم بدونها بشرط في النفوس لم يجد كل
البعد على ان الادراك المجامع للحكم لا ينافي القول التصديق على مذهبي الامام
والحكماء هذا ما يهتدي به لتوجيه عدم الالتفات الى هذا التوجيه كما سيذكره في اثبات

لمذهب جديد من غير سند معتمد فلا يرد انهم لم يقولوا بذلك فافهم يكون الحكم
عارضا له اعترض عليه بانه ان اراد بعروض الحكم ان الحكم يعرض له عروض العارض
للموضوع فلا شك ان الحكم وساير الادراكات عارضة للنفس الناطقة كما تقرر
في الحكمة وان اراد به تعلق الحكم به كتعلق العلم بالمعلوم فلا شبهة في انه لا يتعلق
الحكم بادراك النسبة ولا بادراك المجموع بل انما يتعلق بالمدرك واجيب عنه بان المراد
به حصوله بعده بلا واسطة وهذا امر مجموع الادراكات الثلثة وفيه ان ادراك النسبة
ايضا كذلك بل هو كذلك حقيقة وهو ظ اقول ضعف هذا الجواب ظاهر فان اطلاق
العروض على حصول الشيء عقيب شيء آخر غير متعارف في اللغة والاصطلاح اذ لا يقال
بحسب اللغة ولا اصطلاحا ان المعلول عارض للمعد القريب مع انه حاصل عقيبه بلا
واسطة وما ذكره من الايراد عليه ماخوذ مما ذكره الاستاد قدس سره في حاشية التجريد
والاولى في الجواب ان يقال وصف الحكم بالعروض لمجموع الادراكات الثلث
باعتبار ان معلومه عارض لمعلوم تلك الادراكات بناء على ما ذهب اليه المتاخرون
من ان الاذعان يتعلق بوقوع النسبة ولا وقوعها فيكون من قبيل الوصف بحال
المتعلق على ان العلم متحد مع المعلوم بالذات وح يتفق عليه ما ذكره الاستاد من انه
بالحقيقة عارض للنسبة لا للمجموع على مذهب الامام والحكيم قبل تصور النسبة في
القضية ليس الا تصور الطرفين لان الطرفين ملحوظان قصدا واما النسبة فهي آلة
لملاحظتهما فبعد تصور النسبة اذداد حال الطرفين في الانكشاف الى الحكم به

اذداد

اذداد حال النسبة في الانكشاف الطرفان ايضا فالحكم ادراك يتعلق اولا وبالذات
بالنسبة وبواسطتها يتعلق بالطرفين لان هناك عروضين بل عروض واحد
للنسبة بالذات وللطرفين بالواسطة والكل الادراكات وح صار بعينه مذهب
الامام بل مذهب الحكماء ايضا ولم يبق بينهم نزاع معنوي لان قول الكتاب باطل
التصديق وجعل التصورات الثلث شرطا معناه ان التصورات الثلث
التي هي قبل الاذعان شرط للادراك الذي هو حالة ادراكية حصلت عند الاذعان
والقبول وقول الامام بالتركيب وجعل التصورات شطرا معناه ان تلك الحالة
الادراكية التي ذكرنا من حيث انها تتعلق بتلك الامور وينكشف بها حالة تركيب
منها هذا ما وجدت الوجدان شاهد عليه وبعد ما وجدت كذلك نقل الي من
بعض فضلاء الزمان انه حقق هذا المقام على ما وجدنا اقول قد توهم ان النسبة
لما لم يكن ملحوظ بالذات بل هي آلة لملاحظة الطرفين كان ادراكها ادراكا
للطرفين وكذا توهم شارح المطالع في الحكم ورتب على ذلك اتحاد الادراكات
والكل ح لان ادراك النسبة متعلق بنفس النسبة لكنها ليست ملحوظة بذاتها بل
ملحوظة من حيث انها رابطة بين الطرفين والمدرك بادراك باق على ادراك النسبة
باق مع ادراكها ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراك النسبة ادراكا للطرفين
وكذا الحال في الحكم ثم ما ذكره من التوفيق بين المذهبين لا يكاد يستقيم كما لا يخفى على من
له استقامة فطرة وكذا ما ذكره في توجيه قول الامام بالتركيب انه على تقدير اتحاد الادراكا

كما صرح به لا يقبل التركيب ان اراد بالحكم والادراكات تالف ادراك واحد من تلك الادراكات المتعددة لكون ذلك الادراك المركب هو التصديق فهو مذهب الامام وليس مذهب الحكماء وبالجملة كيف يتحد المذهب القائل ببساطة التصديق والمذهب القائل بتركبه وبالنسبة الاوحدانة محال له حال ما ادعى بعض المحشين وحداته كما سلف هنا الكلام عليه ولما كان اثبات مذهب جديد الخ هذه العبارة تحتمل وجهين احدهما ان تقول بان هنا مذهبا جديدا من غير سند معتمد وان حمل ذلك بعيد ويدل عليه ما قاله قدس سره من انه لولا ان الامام صرح بتركب التصديق في كتبه لما اثبت ذلك المذهب له ولكن يتوجه عليه ان الكاتبي صرح في شرح الملخص لك الا ان يقال الكلام مع الكاتبي ايضا كذلك والثاني ان ارتكاب اثبات مذهب جديد واحداثه من غير سند يعتد به بعيد وفيه ان شناعة ذلك لعدم وجود محقق لا يتعين عدم الالتفات اليه في حمل العبارة عليه والاوجه ان يقال ان مراده ان اثبات مذهب جديد لاحد ونسبته اليه من غير سند معتمد عليه يدل على كون ذلك مذهبا له بعيد جدا فلا ينبغي ان يلتفت اليه في توجيه كلامه وما نقل عنه قدس سره يوافق هذا الوجه موافقة تامة ولما لم يكن عندنا سند معتمد يدل على ان مذهب المصنف ذلك لم يحسن حمل كلامه عليه فالتطبيق التوقيف على مذهب الامام قيل عليه حمل العبارة المذكورة على ما يتناول مذهب الامام حملا اياه اشد بعيد لفظا ومعنا اما لفظا فلانه صرف للعبارة عن ظاهرها الى ما لا يفهم منه اصلا كما لا يشتبه على من

لادى

لادى الصفات واما معنى فلان المشهورين لما صرحوا بان الحكم فعل صرحوا ايضا بانه المعتبر في التصديق بقولهم وتقابل للمجموع تصديق فيكون التصديق عندهم مركبا من فعل وادراكات فلا يكون ادراكا عندهم ولا ينبغي ان يغير كلامهم بان يقصد ان يكون ادراكا ولا ادراكا ان يحمل الكلام على ما هو المتبادر منه واريد بالادراك المصاحب للحكم ما حققناه انفا اقول قد مهد الاستاذ قدس سره معذرة الصرف عن الظاهر بما ذكره من ان اثبات مذهب جديد من غير سند معتمد بعيد جدا فذلك قرينة صارفة اذ لو حمل على ظاهره لكان فيه نسبة مذهب جديد الى المصنف من غير سند معتمد يدل على انه مذهبه بل من غير سند معتمد وان على ثبوت اصل ذلك المذهب كما اومأنا اليه سابقا وما ذكره هذا المحشي ذهول عما ذكره قدس سره وما ذكره من البعد المعنوي مدفوع بان التصريح الذي نقله لم يعد من المصنف وكلام غيره لا يصير قرينة على تعيين معنى كلامه فظهر انه قاع قوله والاولى ان يحمل الكلام على ما هو المتبادر منه على انه يرد عليه ما زعم انه حقق ما حققناه من قبل ومع ذلك يقتضي ليت شعري قيل عليه يمكن ان يقال ان هذه المركبات التي لا وجود لها الا حسب الاعتبار ولا يحسب عزه ولا يمكن نقض التوقيف بامور فرضية والا فرض الانسان مع وجود غير حيوان ونقض التوقيف به واجيب عنه بان قوله ولا يحسب عزه في انها وجود يحسب الاعتبار اذ لكل احد ان يعتبر تركب الحكم الموجود في الذهن مع كل واحد من الامور الثلثة الموجودة فيه ومع كل اثنين منها فاذا اعتبر ذلك حصل

موجودات اعتبارية فحينئذ ينتقض التوقيف بها واعترض عليه انه اجيب فيما نحن حاصله ان تلك التصورات اعتبارية فرضية واذا اعتبرت حصل موجودة اعتبارية وينتقض بها التوقيف وللسائل ان يعود ويقول اذا جاز نقض التوقيف بالامور الاعتبارية فليعتبر انسان للحيوان وينقض به توقيف الانسان وقس عليه نظائره ورما في السؤال فلانه ان تلك المركبات الست لا وجود لها اصلا اذ عند حصول الحكم يحصل تلك المركبات الست فيكون حاصله عند حصول التصديق اقول لانم ان حاصل الجواب ان تلك التصورات امور اعتبارية بل حاصله انها امور مجتمعة بحسب نفس الامر يمكن اعتبار الوحدة التركيبية فيها كما اعتبر اهل الاصطلاح لمجموع الثلثة مع الحكم مركبا واحدا اذ المجموع واحد اعتباري فكذلك تلك التصورات الست مركبات متصفة بالوحدة الاعتبارية فينتقض التوقيف بها لان حاصل التوقيف ان التصديق هو المركب من التصور والحكم الذي له وحدة اعتبارية وعلى هذا فنحن ان نقول المراد الوحدة الاعتبارية التي اعتبرت في الاصطلاح او يقال المركب من الثلثة والحكم له وحدة نوعية في نفس الامر اذ يصير المدركات قضية واحدة هي نوع من انواع المركبات بخلاف التصورات فانها ليست لها وحدة كذلك اذ لا يحصل بها نوع من انواع المركب ولا من انواع المفرد بل هي بمنزلة المركب الذي يعتبره العقل من الهيولى والصورة النوعية بدون الصورة الجسمية او من الصورتين بدون الهيولى ولا يخفى على هذا التقدير للسائل ان يقول ما ذكره هذا

المحش

المحشي كما لا يخفى وكان مراد من قال بان المركبات الست لا وجود لها اصلا انه ليس فيها تركيب اصطلاحي او تركيب تحصل به نوع واحد من انواع المركبات كما ذكرناه مع ما يرد على مقصوده شيء او ونه توضيح ما بصدده قضية نظرية قيل اي الفرق بين ادراك النسبة الحكمية والحكم الكامل الالتباس بينهما لانهما متحدان بالذات وبالزمان ايضا في بعض المواد كالاوليات وذلك لان ادراك النسبة الحكمية هو ادراك النسبة التامة الخبرية المشبوتة في القضية الموجبة والمنفية في القضية السالبة باعتبار عدم عروض القبول لها والاذعان بها للنفس الناطقة والحكم هو هذا الادراك بعينه لكن بشرط عروض القبول لها والاذعان بها للنفس فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار والاول متقدم على الثاني في جميع المواد لان صورة النسبة الخبرية ما لم تحصل عند النفس لم يكن لها الاذعان بها والاعتراض عليه بها اولا فبان عروض الاذعان للنسبة الحكمية التي هي حاصلة في غير الذهن غير معقول بنا على ان الاذعان حالة ادراكية متعلق بمعلوم منكشف اليه هو الاذعان حال كون النسبة حاضرة فيها بينهما كما هو التحقيق وقد اعترف هذا القائل به كما نقل عنه بقوله مثلا اذا ادركت زيدا او مفهوم الكاتب والنسبة الحكمية فبعد ذلك تدرك ان زيدا كاتب على وجه الاذعان والقبول واما ثانيا فلان الاذعان حالة ادراكية كما هو التحقيق فلو كان عارضا للنسبة الحكمية بحسبه لكون النسبة المذكورة لا محالة معلوما به فاذن قد تعلق بالنسبة الحكمية ادراكان ادراك تصوري سابق والاذعان فان اراد بالحكم الاذعان لم يصح ما ذكره بهنا من

قوله والحكم هو هذا الادراك نفسه لكن بشرط عروض القبول لها والاذعان بها وان اراد به
التصور السابق بشرط اقتران الاذعان لم يصح ما ذكره فيما سننقله عنه من قوله
وليس ادراكه ايضا حكما هو جزء التصديق على مذهب الامام ونفسه على مذهب الحكماء اذا
التصديق اذعان على مذهب الحكماء الا تصور النسبة الحكمية بشرط اقتران الاذعان بها او
ثالثها ان ادراك النسبة التامة الخبرية عنده بشرط اقتران عدم الاذعان بها ادراك
النسبة الحكمية فكذا انه مالم تقترن بالاذعان لم يكن حكما كذلك مالم تقترن بعدم الاذعان
لم يكن ادراك النسبة الحكمية وح يمتنع تقدم ادراكها على الحكم مطلقا اذ لا يوجد الا في الاثبات والنفي
بناء على ان الاذعان لازم لادراك النسبة هناك فلو ادركت مقرونا بعدم الاذعان
يلزم وجود الملزوم بدون اللازم وقوله تصور النسبة الحكمية بالحكم عند البعض لم يكن لها
الاذعان بها لتبدع بعدم مطلق ادراكها لا تقدم ادراكها مقرونا بعدم الاذعان الذي
هو ادراك النسبة الحكمية عنده اقول كلام هذا القائل سخيف من وجوه لكن في كلام المعترض
ايضا اشياء يريد ان ننبه عليها اما الاول فمسبوق بتمهيد مقدمة هي ان القدماء
لم يثبتوا امرا بعد تصور الطرفين سوى ادراك الاذعان الذي هو الحكم فلا محالة يكون ذلك
الادراك متعلقا بالنسبة التامة الخبرية بثبوتها في الايجاب والسلبية في السلب واما
المتاخرون فقد اثبتوا التصور امرا اخر سابقا عليه هو النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب
والسلب عندهم وتلك النسبة ثبوتية عندهم في صورتي الايجاب والسلب واذا ظهر
ذلك لاح بناء كلام هذا القائل من الخلط والخبط وذلك لانه ح لا يكون هناك نسبة

واحدة

واحدة هي مورد الايجاب والسلب ولا يكون النسبة ثبوتية في جميع المواد ولا يكون
اجزاء التصديق عند الامام ادراكات اربعة بل ادراكات ثلثة يكون احدها معتبرا
باعتبارين لو اعتبر ادراك واحد ادراكين بحسب اعتبار مقارنته لغيره وعدم مقارنته
لكان شئ في تصور المحكوم عليه والمحكوم به باعتبار مقارنته الحكم وعدم مقارنته و
ايضا حمل هذا القائل الاذعان والقبول على ورا الادراك مقارنا له وهو
خلاف التحقيق واما ما في كلام المعترض فمن ذلك ان ما زعمه من ان عروض الاذعان
للنسبة التي هي غير ثبوتية غير معقول وما بناه عليه من ان الاذعان حال ادراكه
يتعلق بعدم ما يتعلق اليه وهو الطرفان حال كون النسبة منفية وفيما منهما غير معقول
والحواله على ما سبق منه لا يشفي اذ لم نر هناك على ما ذكره ما يصلح لدعوى المجودة
التي اوردها في صورة منع خارج عن قانون التوجيه كما سبق على انا نعلم قطعا انه
لا يحصل لنا بعد تصور الطرفين الا احاطة الادراك المتعلقة بالتحاد الموضوع
بالمحمول ولا يحدث لنا بعد ذلك علم اخر بالطرفين بل الطرفان المعلومان بادراك
سابق باق وقت الاذعان بذلك الاتحاد ولما كان الادراك الملحوظ على الوجه
الرابطي لا يمكن ملاحظته الا متبوعة الطرفين ولا حاجة في ذلك الى تعلق علم اخر بهما
سوى العلم الذي حصل لنا قبل الاذعان وعلم من ذلك ان ما زعمه من اعتراف القائل
بغيره اذ عرض التعبير عن النسبة وذكر الطرفين للاشارة اليه من انه لا يمكن التعبير عن
المعنى الرابطي لانه ذكر المتعلق ومن ذلك انه يكن دفع ما اورده عليه ثانيا بانه ربما

نختار ان الحكم فعل كما هو مذهب المتأخرين فلا يلزم تعلق الادراك بالنسبة وما قصر
ذلك قوله وما ليس ادراكا حكما لجواز ان يريد بذلك الادراك بشرط مقارنة
الاذعان او لعله قرر هناك كلام القوم ومن ذلك انه يمكن ان يقال مراد
القائل ان ادراك النسبة مع قطع النظر عن عروض القبول ادراك النسبة
الحكمية وح يندفع عنه منع تقدم ادراكها على الحكم اذ مراده التقدم الذاتي
لا الزماني كيف وقد صرح في اول كلامه باتحادهما زمانا في اوليات فلا يجوز
على التقدم في كلامه على التقدم الزماني وحمل قوله اعتبار عدم عروض القبول
على عدم اعتبار العروض لا يبعد كل البعد اذ يجوز ان يراد به اعتبار عدم عروضه
في حد ذاته فان الماهية مسلوب عنها في حد ذاتها جميع ما عداها فيصح ان
يوصف الادراك المذكور بعدم عروض القبول له بهذا المعنى فان القبول عارض له
مقارن وهو خال عنه في حد ذاته وايضا يمكن ان يراد باعتبار عدم العروض
عدم اعتبار العروض والقرينة على هذه العناية تصريحه باتحادهما بالزمان في
الاوليات فيتعين الحمل على ما ذكرنا من احد الوجهين والمناقشة في العبارة
بعد ظهور المعنى ليس من داب المحصلين وعلى هذا يندفع ما ذكره من ان اللازم تقدم
مطلق ادراك النسبة لا تقدم ادراكها مقرونا بعدم الاذعان اذ لم يدع هذا
القائل ما نفاه كما علم مما حققنا من ان مراده تقدم ادراك النسبة بالذات على مقارنة
القبول له فلا يرد ان ادراك احد الطرفين اتم قيل فان قلت هذا اذا لم

يكن

يكن النسبة اوليا اما اذا كانت اولية فحصولها مع حصول الحكم دايما وكذا حصول احد الطرفين
وكذا مع تلك النسبة وكذا حصولهما مركبين معها فينتقض باربع صور اوفي مغايرة
الصور الست قلت ادراك هذه النسبة بخصوصها وكذا التصورات الثلث
الباقية وان كان حصولها مع حصول الحكم دايما لكن هذا النوع من الادراك لا يكون
حصوله مع حصول الحكم دايما والمراد هذا فاندفع الاعتراض واعترض عليه اما اولا
فلان ما ذكره في تعريف التصديق هناك لا يعلم منه ما سماه مرادا اصلا واما ثانيا
فلانه ليس بمبرهن ولا مبين ان الادراك الحاصل مع الحكم دايما نوعان احدهما على
لا يحصل بدون الحكم والآخر يحصل به اقول الاول مدفوع بان هذا
التقسيم الى الانواع فاذا قيد قسم منه بدوام الحصول مع الحكم يكون معناه ذلك
حصول ذلك النوع ونوع ادراك النسبة قد يحصل بدون الحكم وكذا المركبات
المذكورة وان لم توجد في هذه المادة المعينة بدونه فلا بعد في ارادة
هذا المعنى واما الثاني ففيه خبط على اذ لم يدع هذا القائل ان الادراك الحاصل
مع الحكم دايما نوعان احدهما لا يحصل بدون الحكم والآخر يحصل بدونه بل ادعوا
ان الادراك الحاصل مع الحكم دايما نوعان احدهما لا يحصل بدون الحكم والآخر
يحصل بدونه بل ادعواه ان الادراك الحاصل مع الحكم دايما نوع واحد هو التصديق
والصور الاربع المذكورة ليست من هذا النوع لانها قد توجد بدون الحكم ثم كيف
يتوهم ان الادراك الحاصل مع الحكم دايما نوع يحصل بدونه فانه يشتمل على تناقض

ظاهر المقولات متباينة قيل فان قلت اذا كانت المقولات متباينة
لم يصدق على الحكم الحاصل في الذهن مثلا مقولة اخرى لكن ذهب القوم الى انه
في الذهن علم ومندرج تحت الكيف قلت انما يلزم عدم صدق مقولة اخرى
لو كان في الذهن مندرجا تحت الكم حتى يصدق عليه ح الكم ومقولة اخرى اما اذا
لم يكن ح مندرجا تحت الكم بل يكون مندرجا تحت مقولة اخرى كما عرفت فيما حققناه ذلك
في الحواشي السابقة فلا يلزم يصدق تلك المقولة عليه ولا يقدح في ذلك تباين
المقولات اقول من البين ان الذاتيات لا تتبدل بتبدل انحاء الوجود فان ما
يمكن انفكاكه عن الشيء لا يكون ذاتيا له فما ذكره بالحقيقة قول بالشبح والمثال
لان الامر الذهني اذا كان من مقولة الكيف مثلا والامر الخارجي من مقولة الكم فهما
متباينان بحسب الجنس العالي فكيف يكون احدهما الاخر مع ان برهان الوجود
الذهني يدل على ان ما هو واحد الكونان من الوجود بعنوان الماهية واحدة
والوجود مختلف مع ان هذا القائل يقول بذلك كما هو مذهب الجمهور لا الشبح
ومن البين انه لا يمكن الجمع بين تبدل الماهية بتبدل الوجود وبين القول بمذهب
الجمهور وما توهم من ان معنى اتحاد الماهية انه لو فرض كون الامر الذهني موجودا
في الخارج لكان عينا للموجود الخارجي مدفوع اما اولا فلان برهان الوجود الذهني
يدل على وجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على وجود شيء يكون عينه على تقدير
امر غير واقع والا لكان ادراك كل شيء وجودا ذهنيا لجميع ما عداه واما ثانيا

فلانه

فلانه ان اراد به انه على تقدير وجوده الخارجي عينه فليس كذلك فان الكيف المذكور
موجود عنده في الخارج قائم بالنفس وقد صرح بوجوده الخارجي في مواضع متعددة
مع انه ليس عين الكم كما صرح به ههنا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج
النفس عينه فهو غير مسلم لانه عرض قائم بالنفس فاذا فرض قيامه بغير النفس
او بذاته كان كيفا قائما بغير النفس او قائما بذاته لا كما وذلك ظاهر بل نقول
المقدمة التي ذكرها في حواشيه السابقة وعول عليها في هذا الزعم وهي ان الوجود
بغير الماهية مقدمة شعرية وخالية عن التحصيل وهل هذا الا كما يقول احد ان زيدا
حصل في الدار وهو في هذه الحال عمرو زيد وهو كلام متناقض خال عن
الحقيقة اذ من البين انه كما يكون ذلك لحصول عارض لزيد وقد فصلنا
ذلك فيما كتبناه على حواشيه السابقة عليك به وبالتامل الصادق فيه
لا يكون علما بالضرورة قيل عليه ان المركب من الجوهر وما ليس بجوهر قطعا يصدق
عليه انه جوهر كالسرير المركب من القطعات الخشبية الجوهرية والهيئة الاجتماعية التي
ليست بجوهر مع صدق الجوهر على السرير وكذا المركب من الواحد وما ليس بواحد كالثلثة
المركبة من اثنين وواحد يصدق عليه الواحد وكذا المركب من المركب وما ليس بمركب
كالبسيط يصدق عليه المركب واعترض عليه بان تلك النقوض انما ترد على من ادعى
كليا ان المركب مما يصدق عليه شيء وما لا يصدق عليه لا يصدق ذلك الشيء ولم يدع
العلامة هذا الحكم كليا بل ادعى الضرورة في ان المركب مما يصدق عليه العلم وما لا يصدق

عليه لا يصدق عليه العلم وان المركب ما يصدق عليه الحيوان ومن اي زان يكون
هذا ان الحكمان ضروريين وان كان ضروريا ايضا ان المركب ما يصدق عليه
الكثير وما لا يصدق عليه الكثير كالواحد يكون كثيرا او ان المركب من
المركب وما ليس مركبا كالبسيط يصدق عليه المركب فان قلت المركب من الحيوان
وما ليس بحيوان قد يكون حيوانا فان الغذاء الذي ليس يكون الحيوان بالضرورة
قد يصير جزءا من الحيوان والمركب منهما حيوان قلت الغذاء ما لم يصر من جنس المغتذي
لا يصير جزءا منه فلا نسلم ان التركيب هناك من الحيوان وما ليس بحيوان اقول دعوى
الاستبعاد لما كان في حضوضة العادة لا يبقى المشهود تقبضه الحيوان كثيرا ومرتفع بل لا يحسن لم
كما لا يخفى على الذوق السليم ثم اقول اما ذكره في جواب القايل من ان الثلثة
مركب من الاثنين والواحد مخالف لما هو التحقيق عند الجمهور فان العدد عندهم
مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته كما حقق في موضعه وما ذكره المعترض
في جواب السؤال مقدوح ايضا اذ لو اراد بقوله ان الغذاء ما لم يصر جزءا منه ان
الغذاء لا يصير حيوانا لا يصير جزء حيوان وقد صرح بانه قد يصير جزءا من الحيوان
وان اراد انه ما لم يصر من جنس اجزائه لا يصير جزءا منه فلا يندفع السؤال
بذلك لان البدن العنصري يصدق عليه الحيوان وقد انضم اليه الاجزاء الواردة من
الغذاء التي ليست حيوانا مع انه يصدق الحيوان على المجموع والمنضم بدن الحيوان اذا
اعتبر مع تلك الامور المنضمة يصدق عليه مع الحيوان لا يصدق عليها ولا مخلص عن

ذلك

ذلك الا بان يخصص المثال بالمركب من فرد الحيوان مع ما ليس جزءا من الحيوان اصلا ولا
كيف حاله الاذعان وقبول النسبة قيل فيه بحث اذ النسبة كما وقعت الاشارة
اليه لا معنى وغير مستقل بالمفهومية ولا يمكن التوجه والالتفات اليها فكيف كان
فكيف تتعلق بها القبول والاذعان بل الاذعان والقبول متعلقان اولا و
بالذات بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون
متعلقا بالمجموع الا ترى ان الشيخ علق التصديق بالمجموع فيما سيأتي من قوله بل فقد
انه كذلك لا بالنسبة لا يقال لعلها تم من قول الشيخ والتصديق هو ان يحصل في
الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها يدل على ان التصديق
وهو الاذعان يتعلق بالنسبة لانه اراد بصورة التاليف صورة النسبة لا صورة
المجموع والا لم يعطف عليه صورة القضية بقوله وما تألف منه وقوله هذه الصورة
اشارة الى صورة التاليف لانا لا نسلم انه اراد بصورة التاليف ما ذكرتم بل اراد
به صورة القضية وبقوله وما يتألف منه عطفا عطفا على صورة التاليف
مادتها وصورة الحملية الموجبة هذا ذاك والسالبة ليس هذا ذاك ومادته ا
القياس على انه اراد بصورة التاليف ذلك لكن لا نسلم ان قوله هذه الصورة
اشارة الى صورة التاليف ولم لا يجوز ان يكون اشارة الى الصورة التاليف
وما يتألف منه وح يكون التصديق متعلقا بالمجموع لا بالنسبة وحدها فتأمل اقول
المعاني الحرفية ملحوظة وملتفت اليها تبعا لا انها غير ملحوظة اصلا والتوجه والالتفات اليها

من حيث انها حالة للطرفين والملاحظ حالهما والقبول في الاذعان لا يقتضي كون
الذهن ملحوظا بذاته وما ذكره من ان القبول والاذعان يتعلق اولا وبالذات
بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما واستشهد فيه بالفطرة السليمة مخالف
للفطرة السليمة فان كل احد يجد من نفسه ان ما حصل للذهن الاذعان به بالدليل
مثلا اولا وبالذات هو اتحاد الموضوع بالمحمول لا الطرفان بشرط ملاحظة النسبة
الرابطية فان المحمول بعد تصور الطرفين هو ذلك الاتحاد وعلى طريق الاذعان
وذلك لا شبهة فيه لمن استقام فطرته او تفريع المتعلق بالمجموع على التعلق بالطرفين
حال كون النسبة رابطة بينهما غير صحيح اذ لا يلزم من التعلق بالطرفين في تلك
الحال ان يكون متعلقا بالمجموع وقول الشيخ لو صدقت انه كذلك لا يدل على
تعلقه بالمجموع اولا وبالذات لان المعنى الرابطي لا يمكن تعقله الا بعد تعقل
اطرافه والا التعبير عنها الا بعد ذكر متعلقاتها فلذلك ورد في ضمن القضية وعبارة
الشيخ صريح في ان المراد بهذه الصورة صورة التاليف وما ذكره من التوجيه في
ذلك تعسفات يشهد الطبع السليم بوهنها اما الاول فلان ارادة القضية من
التاليف حتى يكون معنى صورة التاليف صورة القضية في غاية البعد وكذا
حمل الصورة على ما يقابل المادة خلاف الظاهر بل الظاهر ان المراد بالصورة ههنا
هو الصورة الذهنية كيف والمقيس الى الخارج بالمطابقة هو تلك الصورة كما صرح
به الشيخ وبهمنيار واما الثاني فلان صورة المؤلف منه لا دخل لها في المطابقة

المطابقة

واللامطابقة فان صورها تصورات وهي لا تحتمل مطابقة كما حقق في موضعه المحتمل
لها صورة النسبة الملاحظة على النحو الرابطي فلا وجه لادخال الاطراف في ذلك
وتحصيل من ذلك تنبيه آخر على ان متعلق التكذيب اولا وبالذات هو النسبة
لان التصديق هو قبول المطابقة والتكذيب قبول اللامطابقة والمطابقة
واللامطابقة يوصفان لا الاطراف ولا دخل لها في قبول النسبة الا بما انما يحتاج
اليها ليتحصل النسبة الملحوظة تبعا لها فالوصف بها المركب منها ومن الاطراف يكون
باعتبار النسبة والظن ان هذا التنبيه يكفي الفطن النبيه قلنا المدرك تفصيلا
ادراك النسبة الخ قيل حاصل الجواب على ما هو ظاهر عبارته ان المدرك بعد ادراك
النسبة من الطرفين امر مجمل فلا يكون مشتملا على المحكوم عليه والنسبة والمحكوم به هو
ما قوة النسبة بينهما بالفعل حتى يلزم التسلسل بل تلك الامور فيه بالقوة واذا اعتبر تفاصيل
يخرج هذه الامور من القوة الى الفعل والحكم هو ذلك المجمل اي ادراكه وفيه بحث
اما اولا فلانا اذا فتشنا مداركنا ساعة ادراكنا معنى قولنا البياض عرض لا نجد بعد
البياض والعرض والنسبة بينهما مدركا آخر غاية الامر انه يتعلق بالبياض ادراك تصوري
والتفات وبالعرض كذلك وبالنسبة بينهما ادراك والتفات ويتعلق بالمجموع الثلثة
حال كون الطرفين ملتفتا اليهما والنسبة معنى حرفيا رابطا بينهما ادراك تصديقي وهو
قبولها والاذعان بها محكما انا اذا شككنا في القضية المذكورة نتردد في ان البياض
عرض ام لا في ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كذلك اذا صدقنا بها نذعن ونقبل ان

ان البياض عرض لا ان النسبة واقعة واما ثانيا فلانه لو كان المدرك بالحكم امرا
مجملا لا يكون فيه قبل التفصيل محكوم عليه ولا محكوم به وبعد التفصيل وظهور
المحكوم عليه والمحكوم به يكون النسبة محكوما عليها وواقعة محكوما بها لا يكون البياض
والعرض محكوما عليه ومحكوما به بهذا الحكم لا قبل التفصيل ولا بعده هنا اقول اما
ما ذكر لتحرير كلام الاستاد قدس سره فلا حاجة اليه اذ لا خفاء في مقصوده عند
من له ادنى فطانة واما ما اورده عليه في البحث الاول فمبني على مذهب القدماء
وهو انه ليس بعد تصور الطرفين الا ادراك النسبة التامة الخبرية على وجه الاذعان
وكلامه قدس سره مبني على ما ذهب اليه المتأخرون من انهم اثبتوا التصور النسبة الحكمية
وفرقوا بينه وبين الادراك الحكمي لحصول الاول في صورة الشك دون الثاني و
قد صرح قدس سره في شرح المواقف بان اثبات تصور النسبة الحكمية من مخترعات المتأخرين
واطلاق الخلاف في ذلك بين الفريقين مشهور للشيخ في مثل ذلك مجال واسع
تلبيس فيما اورده هذا القائل وثانيا ولم يحقق المقام على وجه يندفع به ما يتمسك
به المتأخرون على التغاير بل ادعى فيه البداهة الوجدانية ومثل ذلك فيما هو محل
النزاع غير مقبول عند المحققين وقوله يتعلق بمجموع الثلثة حال كون الطرفين طرفا
لها والنسبة معنونة رابطة بينهما ادراك تصديقي مبني على زعمه ان الحكم يتعلق
بالمجموع وقد سبق الكلام عليه وانه لم يكرر هذا الدعوى في كلماته بادنى تقريب وجاء
ان يكرر في الخواطر وان ذلك وقوله كما اذا شككنا في القضية المذكورة تردد

في ان

في ان البياض عرض لا في ان النسبة واقعة ام لا كذلك في صورة التصديق مدعي
ان البياض عرض ان النسبة واقعة لانه يقع موقعا من جانبه هذا القائل فان
من يقول بان الاذعان يتعلق بان النسبة واقعة يقول النفي والسكوت وقوع
النسبة ولا وقوعها اذ عنده ان الحكم يتعلق بمجمل تفصيله النسبة واقعة التردد
في هذا المجمل بعينه حيث لم يذعن باحد طرفيه فرق فيهما وما ادعاه من انه يلزم حينئذ
ان لا يكون البياض والعرض محكوما عليه ومحكوما به بهذا الحكم لا قبل التفصيل
ولا بعده مدفوع بان الامر المجمل هو الحكم بالعرض على البياض فاذا فصل ظهر
الحكم على النسبة كما ينادي عليه عبارة الاستاد قدس سره ونظير ذلك لو وجه
ما يقال من ان معنى ضرب مثلا ضرب مشهود بالزمان الماضي منسوب الى فاعل
ما فان هذا المفصل لا يقع موقع معنى ضرب متى ربط بزيد بل هو بعينه عين معنى
ضرب بعد ضرب في التحليل فكذلك هنا لا يقع قولك النسبة واقعة موقع الحكم
في القضية حتى انتظم بالطرفين كما انتظم الحكم بهما بل هو تحليل وتفصيل لو يهم ما
لذلك المجمل ويتوهم من ذلك انهم يعدون عن معنى في قولك سرت من البصرة الى الكوفة
بالابتداء الذي هو اثر لملاحظ السير والبصرة وامثال ذلك كثيرة جدا بما يتبع
وان شئت تفصيل المقام فاستمع لما يلقى اليك من الكلام وهو انك اذا قلت
زيد قائم استعملت زيد دال على الذات المعينة ولفظ قائم على مفهومه ولفظ
على اتحاد الموضوع بالمحمول ثم ان هذا الاتحاد هو في الوجوب حيث دق الباب

منع والالم لنوق الموجبة والسالبة فلفظ است مدلك ثبوت ذلك الاتحاد ولفظ
في نفيه الا ان الاتحاد وثبوته اذا اشتغاوه ليسا مدركين لصورتين بل لصورة
وحدانية فهو العلم الاجمالي فثبوت ذلك الاتحاد وسلبه حال كونه مدركا بالاجمال
اي لصورة واحدة جعل آلة لملاحظة الطرفين واذعن به فيكون تفصيله ما ذكره الاستاذ
من قوله النسبة وانتفاء النسبة ليست بواقعة ثم ههنا موضع خلاف في ان النسبة مدرك
اولا لصورة على حدة ام مدرك وقوعها على وجه لا يكون لكل من الوقوع والنسبة
صورة على حدة كما ذكرنا او يكفي هذا الادراك الاجمالي من غير سبق ادراك النسبة
بصورة مخصوصة والمتأخرون حكموا بالاول لما ذكروه من صورة الشك والقدح فيه
بان فيه ما الذي يشهد به الوجدان الصحيح كما فصلناه في بعض المواضع واحتجاجا
على المستدلوا به في صورة الشك بان المدرك فيها ايضا هو النسبة التامة الخبرية
الا انها تدرك على وجه الاذعان بل على وجه التجويز والاحتمال الى الخبر.
المقصور في العلم كتب قدس سره في الحاشية لان الصورة يوصف بالمطابقة
كالعلم والانفعال لا يوصف بها وكذا الاضافة قيل فيه بحث لان معنى المطابقة
في العلم ليس هو المطابقة التي بين الصور المحسوسة ولا يلزم ان يكون على كونها حيث
لا يجري في الانفعال والاضافة اذ معنى مطابقة العلم للمعلوم انه اثر [illegible] الكشف على
النفس ولا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال و
الاضافة ولو كان العلم احدهما واعترض عليه بانه ليس معنى المطابقة في العلم ما توهم

بل معناه

فصل

بل معناه موافقته للواقع قال المحقق العلامة في شرح الاشارات من اغراض الفاضل
الشارح ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت
مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية
بين المدرك ودينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم
ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها
لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول
ما ذكره وغيره اسم لمادة الشبهة اذ له ان يعود ويقول ما معنى موافقته للواقع ان كان
معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فمثل ذلك يتصور في
الاضافة وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نم ان العلم
يتصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونها بعينها هو الامر الموجود في الخارج
كما تقتضيه سياق ما نقله عن شرح الاشارات حيث علل عدم اتصاف الاضافة
بالمطابقة بامتناع وجودها في الخارج فبعد تسليم امتناع وجودها لا يلزم ان لا يكون
العلم بالاضافات بل بسائر الممتنعات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا
المعنى انما يصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على القول
بالشبح والمثال وكون العلم كيفا بالحقيقة انما يمشي على هذا المذهب لا على الاول
لما بيناه في مواضع وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه في
الجواب ان تفسير المطابقة بالمحاكات كما يشير الحكم عليه اليه ما ثلثة فيه بين

وغير جارية في الاضافة ضرورة ان الاضافة لا تحكي المضاف اليه بهذه الحيثية فيعقل
فهو من مقولة الكيف من قبيل العلم قيل فان قيل كيف يصح جعل العلم مطلقا
من مقولة الكيف وعندهم ان الحاصل في العقل هو ماهية المعلوم وماهية المعلوم قد
يكون جوهرا فلا يكون العلم به عرضا وكيفا بل هو جوهر قلنا الجوهرية والعرضية انما هي
باعتبار الوجود العيني لا باعتبار الوجود الظلي والذهني فلا يمتنع ان يكون الحاصل في
العقل جوهرا باعتبار ان ماهيته اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرضا
باعتبار انه علم لشيء وصورة له فالعلم في الوجود الاصيل يكون قائما بالنفس فيكون
عرضا ثم قيل فان قيل لا يخلو من ان يكون حصوله في العقل حصولا عينيا او ذهنيا
فان كان عينيا لم يكن عرضا لكونه في الوجود العيني قائما بالموضوع مع انه قد يكون
في وجود آخر له ايضا لا في موضوع فيكون جوهرا وعرضا في الوجود العيني وهو محال و
ان كان حصولا ذهنيا فلا يكون كيفا لانه عرض يكون في الوجود العيني قائما بالغير
مع باقي القيود التي تميزه عن ساير الاعراض قلت لا كلام في قوة هذا الاشكال قيل
عليه وفيما نظر اما في القول الاول فلما حققناه لك من انه يجوز ان يكون لشيء واحد
بحسب الوجود الخارجي ماهية وبحسب الوجود الذهني ماهية اخرى فلا يلزم من كون الماهية
الخارجية لشيء جوهرا ان يكون ماهيته العقلية ايضا كذلك واما في القول الثاني فلانا
نختار ان حصول العلم في العقل حصول خارجي وهو هناك كيف ويمنع لزوم قيام الكيف
بالغير في الوجود العيني فان المحقق عرفوا العرض بالموجود في الموضوع وقسموه الى اقسامه

الشيء

الشيء ولم يشترطوا ان يكون في الوجود العيني كذلك ولذلك ذهبوا الى ان كثيرا من
الاعراض لا وجود له في الاعيان بخلاف الجوهر فانهم اعتبروا فيه الوجود العيني وعرفوه
بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكان لبعض الناس لما رأيتم عرفوا -
الجوهر بما ذكر حسب ان العرض عندهم ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فتوهم
انهم ذهبوا الى ان العرضية كالجوهرية تعتبر بحسب الوجود العيني وليس كذلك اقول
قد نبهناك في مواضع على ان كون الشيء الواحد ذا ماهيتين مختلفتين كلام خال عن
التحصيل لانه اذا اختلفت الماهيتان لا يبقى الشيء الواحد وكيف يبقى الوحدة مع
اختلاف الماهية على ان نقول ان الموجود في الخارج لغاير الموجود في الذهن بحسب
الماهية فلا يكون تلك الماهية موجودة في الذهن وبرهان الوجود الذهني على تقدير
تمامه انما يدل على وجود نفس تلك الماهية في الذهن لا على وجود ماهية مغايرة لها
مخالفة في الجنس العالي في ساير الذاتيات ولولا ان الحكم صورة
ادراكيه لما صح ذلك القبول والنقصان قيل فيه نظر اذ لا يتوقف القبول والنقصان
المذكوران على كون الحكم صورة ادراكيه كما لا يخفى نعم لو كان فعلا للحاكم لما صح
القبول والنقصان حينئذ ولعل مراده هذا اقول مذهب القوم ان العقل الفعال
هو مفيض الحوادث في عالمنا هذا والفعل عرض حادث فلم لا يجري القبول والنقصان
فيه نعم يصح نسبته اليه بالصدور وذلك لا ينافي نسبته اليه بالقبول ايضا بان نقول
افاض العقل فعل كذا عليه وحصل منه هذا الفعل كما يقال افاض عليه السواد وحصل له

اذ قول صدر عنه الفعل بمنزلة صارف علا فتأمل ثم المناقشة التي ذكرنا منه فهو
بان الكلام ههنا مع القائل بانه من مقولة الفعل فبانتفاق العلم فيس الحكم لزم ان
يكون من مقولة الثالثة فاذا ثبت انه ليس كما هو بمقولة الحكم لزمه ان يكون علما علم
السؤال والاشكال الثالث عام بحيث يتناول المذهب المستحدث ايضا
اجيب فان قلت كيف يكون الاشكال الثالث عاما وهو لا يتناول مذهب
الحكيم المعبر عنه بان العلم اما تصور واما تصديق واما قلنا انه لا يتناول هذا المذهب
بناء على ان العلامة صرح بان منشأ هذا الاشكال هو التصور والقيد الذي ذكره ولم
يذكر مع التصور قيد هناك قلت عمومه بحسب المذاهب التي يتعلق التقسيم المذكور
في الكتاب عليها لا بحسب كل مذهب في التصور والتصديق على ان حاصل الاشكال
يجري هناك بان يردد في التصور ويساق الكلام الى آخره اقول لا ورود لهذا السؤال
لانه قدس سره قيد العموم بقوله بحيث يتناول المذهب المستحدث وغيره ويمكن ان
يكون مراده شمول المذهب المستحدث وغيره في الجملة ولا يلزم شموله جميع الانظار
ثم في العلاوة التي ذكرها اعتراف بانه لا دخل لذكر القيد في منشأ الاشكال وهو
خلاف ما ذكره قدس سره ويمكن التفصي عنه بانه ذكر ان منشأه التصور و
القيد الذي ذكره ولم يقل ان منشأه ذكر القيد فحاصل كلامه ان منشأه الترديد
بين المعاني التي يحتملها هذا القيد المذكور وان لم يذكر صريحا على تقدير عدم ذكر
القيد يقال المراد بالمراد التصور المقيد بعدم الحكم والتصور المطلق والمقيد

والمطلق المذكور الشامل الترديد هاهنا معينا هذا القيد الذي لم يذكره هذا التوقيف
فتأمل اي يقوم الشيء الموجود قيل عليه ان اراد الموجود في الخارج
يكون منافيا لما سبق من ان العلم من الموجودات الذهنية وان اراد الموجود
في الذهن لا يكون مستحيلا لما ذكر من جوازه في المستحيلات واجيب بان
المراد هو الوجود بذاته لا بصورته والموجود بذاته اعم من ان يكون موجودا في
الخارج او في الذهن لكن لا بذاته بل بصورته وقد اجاب بعض بان المراد بالموجود
هو الوجود بالوجود الاصيل واعترض عليه بان فيهما نظرا اما في السؤال فلان المراد
بالموجود معناه الاعم والمستحيل لا يكون موجودا اصلا حيث يكون مستحيلا نعم
قد يكون الوجود الخارجي لشيء مستحيلا دون الوجود الذهني كمفهوم الممتنع في
الخارج وح يمتنع وجوده في الخارج دون الذهن لان هذا ليس مستحيلا وقد
يكون وجوده في الذهن مستحيلا دون الخارج كحقيقة الباري تعالى وح يمتنع وجوده
في الذهن دون الخارج لان هذا ليس مستحيلا وقد يكون كلا الوجودين
مستحيلا وح يمتنع كل منهما كالنقيضين المجتمعين فان قلت قد يتصور النقيضان
المجتمعان فيكون موجودا في الذهن قلت انما يلزم وجوده فيه لو كان الحاصل
منه في الذهن فردا منه واما اذا لم يكن فردا منه فلا يلزم من التصور وجوده بل
يلزم وجود ما هو الحاصل المذكور فرده كما لا شيء فان تصوره يستلزم حصول شيء
في الذهن لا حصول لا شيء فيه لان الحاصل منه في الذهن فرد الشيء لا فرد اللاشيء

واما في الجواب فلان المحققين ذهبوا الى ان الاشياء قد يكون لها وجود يكون هي بحسبه
مبدأ الآثار ويسمى وجودا اصيلا وقد يكون لها وجود يكون ليس كذلك ويسمى وجودا ظليا
وغير اصيل وهي حال كونها موجودة بهذا الوجود علوم كما حقق في موضعه فاذن يكون
المعلوم المذكورة موجودات غير متأصلة في الوجود فان اريد بهما بالموجود الموجود
بالوجود الاصيل يخرج العلوم التي فيها الكلام واما الموجود بذاته فان اريد به الموجود
بالوجود الاصيل فلا يتناول المعلوم تمام وكذا اذا اريد به الموجود الذي لا يكون حال الوجود متأصلا
صورة لشيء لان العلوم صور ذهنية وان اريد به ما يكون ذاته موجودا سواء كان
في الوجود او غير متأصل وبالوجود بصورته ما يكون صورته وشبحه منه موجودا لا ذاته
فيرد ان الموجود بذاته بهذا المعنى هو الوجود المطلق لا قسم منه والموجود بصورته
بهذا المعنى هو الوجود المطلق لا قسم منه والموجود بصورته بهذا المعنى ليس مندرجا في
الموجود فينقسم الموجود اليهما يكون التقسيم الى نفسه والى ما ليس مندرجا فيه
بحث اقول فيه انظار اما فيما ذكره على السؤال فلانا اذا تصورنا الحكم وعدم
الحكم معا فقد حصل في ذهننا امر مركب من الحكم وعدم الحكم فان لم يكن الحكم وعدم
الحكم نقيضين لم يكن في تركب التصديق منهما تركب الشيء من النقيضين وان كانا
نقيضين فقد حصل موجود ذهني مركب من النقيضين وما ذكره من ان النقيضين
التصوريين ليسا قد ذا امر في نفسه لا يجري ههنا لان الحكم وعدم الحكم قد ذا امر التناقض
فيما اعترفوا به ولولا ذلك لم يكن في التركيب منهما محذور واما اذا تصورنا

معلوم

مفهوم كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فقد حصل في ذهننا
امر مركب من النقيضين قطعا واذا تمهد ذلك ظهر فساد ما ذكره من ان مثل ذلك
لا يمتنع وجوده في الذهن واما فيما ذكره على الجواب فمن وجهين اما اولا فلانا لا نسلم
ان الموجود الذهني لا يكون مبدأ للآثار مطلقا كيف وقد صرحوا بان الماهية علة
لاتصافها بلوازمها كالاربعة للزوجية فانها علة لاتصافها بها سواء وجدت
في الخارج او في الذهن وايضا ذكروا ان العلة الغائية بوجودها الذهني علة
فاعلية لفاعلية الفاعل نعم الموجود الذهني لا يكون مبدأ للآثار المخصوصة كما
ذكروا انها لا يكون مبدأ للآثار المطلوبة منها ونبهوا على ثبوتها بالامثلة كالاضافة
والاحراق ونظائرها واما ثانيا فلانا نختار ان المراد من الموجود بذاته ما لا يكون
وجوده هو العلم به واما ما يكون المعلوم وجودها هو العلم بها بخلاف نفس العلم فان
وجوده كحصول الجسم في الذهن لا العلم به فان حصول العلم في النفس كحصول
سائر الصفات الاعتبارية التي ليست موجودة في الخارج كالعمى مثلا ولذلك
تتصف النفس بالعلم كما تتصف بسائر الصفات وقد لا تتصف بالمعلوم
كما اذا تصورت الحرارة مثلا فانه يحصل فيها صح العلم بالحرارة وتتصف
به ولا تتصف بنفس الحرارة فان نفس الحرارة حاصلة فيه حصولا عليا والعلم به
ليس حصولا حصولا علميا فان شئت قلت ان حصول المعلوم في النفس
باعتبار حصول وجوده الذهني حصول العلم فيه باعتبار ذاته لا باعتبار خصوص

وجوده الذهني غاية ما في الباب ان وجوده في ذاته ليس الا في الذهن ولكن ليس
ارتباطه بحسب خصوص ذلك الوجود حتى لو كان موجودا خارجيا لكان حاصلا
فيها ايضا وهذا هو السر في اتصاف النفس بالعلم وعدم اتصافها بالمعلوم والعلم وجود
المعلوم في هذا الذهن المعين اعني ذهن العالم به فقط ووجود العلم ليس في ذلك الذهن
فقط ووجود العلم ليس في ذلك الذهن فقط بل هو وجود بحسب نفس الامر غير منسوب
الى ذهن معين بحسب الاعتبار بل بالتي تتصف الاشياء بها كالاستقامة
والانحناء ومن قال في الجواب ان المراد بالموجود الاصيل فقد اراد هذا المعنى فانه شبيه
بالوجود الذهني من حيث انه مستلزم لاتصاف الموضوع به ولذلك ذكر الاستاد وقد ليس
مره ان العلوم قد توجد بصورها في النفس وقد توجد بانفسها هذا الكلام وهذا
الوجود الخارجي والجواب انه قيل قد اختار الشق الاول من الترديد بعضهم وقال
نختار ان مفهوم التصور له وجه معتبر في التصديق لكن اعتباره فيه لا يقتضي
الا التصور عدم الحكم في حصول التصديق وهو لا ينافي وجود الحكم فيه اقول لا يخفى
سخافته لان حصول التصديق لا يتوقف على تصور الحكم اصلا فكم من مصدق لم يتصور
عدم الحكم وما هو ذاتي للشيء لا يكون كذلك قيل فيه تامل اذ يجوز في الماهية
الاعتبارية ذلك كما اذا اعتبر مركب من الشيء مع امر يعرض له بالقياس الى غيره
كذات الاب مع ابوته فان الابوة ذاتية له مع انها تثبت له بالقياس
الى غيره ويحتمل في الماهية الحقيقية ايضا ان يكون الشيء ذاتيا له مع انه يكون امرا

نسـ

نسبيا بملاحظة فيه الغير لابد لنفي ذلك من دليل وقد اجاب بعضهم بان الكلام انما هو في
في الماهية الاعتبارية وان صح لذات الموضوع بالقياس الى غيره لكن ثبوت
المركب ليس بالقياس الى غيره لانه يثبت للمركب في حد ذاته لانه جزؤه وان
كان ذلك الجزء مما لا يوجد في الخارج او في الذهن بدون ذلك الغير ثم قال
واذا امتنع ذلك في الماهية الاعتبارية فاطلب بالماهية الحقيقية واعترض عليه
بان قوله لكن ثبوته للمركب بالقياس الى غيره في حيز المنع اذ الابوة مثلا
في نفسها معنى مضاف الى البنوة وبالقياس اليها بحيث اذا اخذت تكون
مضافة الى البنوة ومقيسة اليها وقوله لانه لو ثبت للمركب في حد ذاته لانه
جزؤه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى اقول والثلاثة ذهلوا عن مقصود الاستاد
قدس سره مع ظهوره لان مراده كما ينادي عليه عبارته ان ما هو ذاتي
للشيء لا يكون اتصافه به بالقياس الى غيره وذلك ظاهر لا يقبل المنع
فان اتصافه بما هو بالقياس الى غيره انما يتصور بعد تقومه فلا يكون
مقوما له وما ذكروه من المثال ليس فيه الا اتصاف وصف لا هو ذاتي بل ما هو
جزء له فافهم ثم هذه جلية ما قبل العلم فقط كرتها احتاطوا
لان عارض الجزء والشرط لا يجب ان يكون جزءا وقيل انما قال لا يجب
ولم يقل لا يكون جزءا او شرطا لجواز ان يكون للعارض لجزء الشيء وذاتيا لذلك
الشيء كالحيوان العارض للناطق بالقياس الى الانسان وان يكون

العارض للشرط شرطا للمعروض بان يكون الشئ واحد شرطان احدهما عارض الآخر او كل
التعريض لعدم الجواز على فرض وقوعه فضل من الكلام ولعله في الجواب فان مدار
الجواب مع عدم الوجوب ثم ما ذكره من المثال لا يلايم المقام لان الكلام ههنا في
التركيب الخارجي ولذلك ذكروا ان التركيب من الموصوف بالنقيضين انما
هو في التركيب الخارجي دون الذهني قلت لا اشكال الخ قد فصل
قدس سره في الكلام فيه لينقطع الشبهة بالكلية فبين الفرق بين عدم الحكم المعتبر
في التصديق وعدم الحكم المعتبر في هذه القضية بان الاول عارض للتصور المتصور
والثاني داخل في التصور المتصور فان الاول مقيس الى التصور المتصور بمعنى انه
بمعنى عدم مقارنة الحكم له والثاني بالقياس الى ما تحته بمعنى ان وجه الى التصادق
افراده بعدم مقارنة الحكم على متصوراتها فظهر الفرق بين عدم الحكم المعتبر في
التصديق وعدم الحكم هذا من عدة وجوه الاول من حيث العروض والدخول
الثاني من حيث امتياز ما هو معروض الاول عما هو مدخول الثاني في الثالث باعتبار
المقيس اليه الرابع من حيث ان الاول صفة للتصور والثاني صفة لافراد المتصور
وانت تعلم ان المقابلة الواقعة في كلامه ليس الا بعين نحو احد فان المقابلة
في العارض بمعنى ان هذا التصور ليس مقارنا للحكم على متصوره والمقابلة في الداخل
بالقياس الى ما تحته ليس بهذا المعنى اذ ليس معناه انه ليس مقارنا للحكم على ما تحته
بل يرجع الى ان افراده ليست مقارنة للحكم على متصوراتها لكنه تسامح فيه تعويلا

٤

في ظهور المقصود والمراد المقابلة الى متصورات ما تحته وليس الشئ
الخ قيل عليه لا يستقيم هذا الجواب اذا اريد بما امتناع اعتبار التصور في التصديق
اعتباره فيما صدق عليه التصديق كما قرره العلامة اما اذا اريد امتناع اعتباره
في مفهوم التصديق وفيه نظر في اعتباره في المفهوم المذكور ظاهر لاسره به لو قيل
لما فسر التصديق في الرسالة بتصور معه حكم وهذا التقسيم بحسب الظاهر يشعر باعتبار
التصور في مفهوم التصديق عند الشارح في السؤال اعتباره في المفهوم المذكور و
اجاب عنه بهذا الجواب لكان اولى من المعذرة التي ذكرها العلامة لانها
تتضمن الارتكاب تعليل المحقق وهو غير صواب اقول ما ذكره من التوجيه لا يكاد يستقيم
اما اولا فلان الشارح اورد السؤال على التقسيم المشهور وتعريف التصديق بتصور
معه حكم مذكور في الرسالة فتوجيه الايراد على التقسيم المشهور بسبب توقف صاحب
الرسالة اما ثانيا فلان الشارح ذكر في السؤال في بيان امتناع اعتبار التصور
في التصديق انه يلزم اما تركيب الشئ من النقيضين او اشتراط الشئ بنقيضه وعلى هذا التوجيه
لا مجال لتوهم اشتراط الشئ بنقيضه لان المقسم جزء من القسم لا شرط له فظهر ان ما
ذكره من التوجيه لا وجه له فضلا ان يكون اولى مما ذكره الاستاد انه
لا يتصف بعدم المطابقة ههنا سؤال مشهور وهو ان المراد بالمطابقة ان كان
المطابقة مع المأخذ فلا نم ان التصورات لا تحتملها اذ قد يوخذ من شبح انسان
صورة فرسية وان كان المطابقة مع ما له تلك الصورة فلا نم ان التصديقات

يحتمل عدمها اذ الكواذب تطابق ما هي صور لها فان صورة الايجاب تطابق الوقوع
والسلب اللاوقوع وقد اجبنا في سالف الزمان عن هذا السؤال بان المراد هو
المطابقة مع ما يفسر الامر بان تحقق في نفس الامر شيء مطابق لتلك الصورة
والتصورات لا يحتمل عدم المطابقة بهذا المعنى اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر
ضرورة اتصافه فيها بمفهوم وجودي واقله المفهومية وكونه معلوما متصورا و
الموصوف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف كما يشهد به بحث الوجود الذهني
واما التصديق الكاذب فلا تحقق له في نفس الامر قطعا بل لا تحقق له الا في شعور
المصدق به والدليل المذكور في التصورات لا مجال له فيه كما لا يخفى ثم اوردنا
على ذلك ان المعاني الحرفية ايضا تشارك التصديقات في عدم جريان الكلام عليها
فلا يجري الدليل فيها وايضا لا بد من ارتسام الكواذب في المبادي العالية لانها
اجزاء اي فقط تصور المعقولات فلها انفس تحقق في نفس الامر بناء على ان نفس الامر
عبارة عن تلك المبادي كما قيل فاجبنا عنه بان المعاني الحرفية وان لم تقع
محكوما عليها لكنها تقع وصلة للطرفين في قضية ما صادقة فيكون موجودا في
نفس الامر في ضمنها اذ لا يخلو نفس الامر عن احد الامرين من السلب والايجاب
في كل مادة واما ارتسام الكواذب في المبادي العالية فلا يستلزم تحققها
في نفس الامر اما اولا فلانا لا نسلم ان نفس الامر عبارة عنها كما هو المشهور واما ثانيا
فلان ارتسامها فيها لا يقتضي كونها صورا ادراكية لها اذ الحوالة للكتب ان يكون

١٠٦

مدركا للمخزون فيها الا ترى ان الخيال على فرض تصور المحسوسات غير مدرك لها وانما
خزانة يجوز ان يكون تلك القضايا متصورة فلها لا مصدرا لها فلا يلزم تصديقها بالكواذب
قيل فيه نظر اما اولا فلان قوله اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر ممنوع فان
منها ما يمتنع وجوده في نفس الامر كشريك الباري والنقيضان المجتمعان ومنه
ما يعلم انه غير موجود فيها كالمركبات الخيالية وما استدل به في غاية الرخاوة
لان ما لا يكون موجودا في نفس الامر كيف يتصف بمفهوم وجودي فيها وغاية ما
لزم من المفهومية وجود المعلوم بالذات في مشعر المدرك ولا يلزم منه وجوده في نفس
الامر كما اعترف به في التصديق اقول اثار الخبط في هذا الكلام لا يخفى على من له ادنى
بصيرة اما في قوله فان منها ما يمتنع وجوده في نفس الامر فلان اراد بهذا المفهوم
مفهومه الحاصل في العقل وليس في العقل شيء يصدق عليه شريك الباري في نفس
الامر بل هذا العنوان فقط ولا يصدق على هذا المفهوم الحاصل في العقل انه
شريك الباري تعالى وكذا الحال في النقيضين المجتمعين واما المركبات الخيالية فهي
موجودة في نفس الامر وان لم يكن موجودة في الخارج فان الوجود في نفس الامر
اعم من الوجود الخارجي مطلقا ومن الذهني من وجه كما تقرر في موضعه لصدق الحكم الايجابي
على المركبات الخيالية وقد تقرر ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع في
الواقع فلا محالة يكون موجودة في نفس الامر اذ لو لم يكن موجودة في الواقع
لصدق السالبة وذلك بين لا يقال يصدق ايضا شريك الباري ممتنع فيلزم وجوده

في نفس الامر وانما نقول بهذه القضية ان اخذت طبيعية فانما يلزم وجود مفهوم شريك الباري
في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لافراده وان حكم فيها على الافراد فهي حينئذ
قضية فرضية تستدعي وجود افرادها الفرضية في نفس الامر لا ما يكون فردا له في
نفس الامر فاللازم في وجود ما ليس فردا له في الواقع وقد فرض فردا له ولا امر
كذلك فان الممكنات باسرها قد فرض لهذا المفهوم واما المركبات الخيالية فانها
تصير موضوعات بقضايا موجبة صادقة بحسب نفس الامر غير فرضية لكونها
معلومة له تعالى فان هذا الحكم ليس في زمان غير واقع بل على البت والقطع
والا لزم سلب العلم عنه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم قوله لان
ما لا يكون موجودا في نفس الامر كيف يتصف بمفهوم وجودي قد شبه مصادرة
لان الكلام في ذلك وقوله وغاية ما لزم من المفهومية وجود المعلوم في مشعر
المدرك لا وجوده في نفس الامر في غاية السخافة فانه اذا صدق الايجاب لزم
وجود الموضوع في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى دربة والتشبيه بالتصديق
في غاية الركاكة لان المصدق به من حيث انه مصدق به لا يصير موضوعا
في قضية اصلا ولا تحقق في نفس الامر في ضمن قضية اولى الغير بخلاف
المتصورات فانها من حيث هي متصورة انما تصير موضوعات في القضية الموجبة.
الصادقة وقد اوتحقق في ضمن قضايا صادقة كالمعاني الحرفية على ما فصل قيل ما ذكرنا
فلان قوله والدليل المشهور في التصورات لا مجال له فيها في خبر المنع لان ما ذكره

في التصورات

في التصورات لا مجال له فيها في خبر المنع لان ما ذكره في التصورات بعينه
جار فيها بان يقال كل مصدق به فهو موجود في نفس الامر ضرورة اتصافه
فيها بمفهوم وجودي واقلها المفهومية فهو موجود فيها اذ الموصوف بالوجودي
موجود في ظرف الاتصاف اقول هذا المنع غير موجه لان قوله الدليل لا
يجري في التصديقات دفع للنقض بها لا منع وبيان الدليل فيها كما لا يخفى
وما ذكره من ان كل مصدق به موجود في نفس الامر ان اراد به ان النسبة التي
هي مطابق التصديق موجودة في نفس الامر من حيث انها مطابقة لزم ان لا
يكون تصديق كاذبا لتحقق مطابقه في نفس الامر ولا معنى للصدق ولا
ذلك وان اراد به انه من حيث انه متصور موجود فيها فلا محذور فيه وبهذا
يعلم فساد ما ذكره من ان كل مصدق به متصف في نفس الامر بمفهوم وجودي
لانه ان اراد ان المصدق به من حيث انه مطابق التصديق ومصداقه متصف
به فممنوع وان اراد اتصافه من حيث انه متصور فلا كلام معه والحاصل ان النسبة
المصدق بها موجودة في نفس الامر ولكن لا على وجه يطابق التصديق مثلا كون الانسان
فردا ان كان موجودا في نفس الامر ولكن لا على وجه يطابق قولنا الانسان فرد وكيف
ولو كان كذلك لم تكن هذه القضية كاذبة فافهم ذلك ثم قيل واما ثانيا فلانا
لا نم ان الابتداء المخصوص الذي واسطة بين السير والبصرة متحقق اذا لم يكن زيد
سائرا لان هذه الابتداء لا محالة ابتداء السير فكيف تحقق بدون السير اقول

تحقق النسبة في نفس الامر انما يستدعي تحقق اطرافها فيها لا في الخارج والطرفان
ههنا متحققان في نفس الامر وان لم يوجد احدهما في الخارج كما مر هنا بمنزلة وجود جميع
التصورات في نفس الامر فالشبهة اذا انساب من سوء الاعتبار ثم قيل وانا اقول
فلانا لما سلم ان الكواذب مرتسمة في المبادي العالية كانت موجودة فيها في نفس
الامر سواء كانت صورا ادراكية لها او لم تكن فنجد ما سلم ذلك لا نجد به نفعا لنفي
كونها صورا ادراكية لها اقول ارتسام الكواذب فيها اذا كان على وجه التصديق
لزم صدقها لامتناع الكذب فيها بالقطع على ما هو مذهب القوم اما اذا لم يكن على وجه
الادراك او كان على وجه التصور دون التصديق فلا يلزم صدقها فلذلك منع اولا
كونها صورا ادراكية لها مطلقا وثانيا كونها مصدقا بها لئلا يلزم صدقها وارتسامها
فيها انما يستلزم وجودها في نفس الامر من حيث انها متصورة لا من حيث انها يصح مطابقة
التصديق لها فهذه الشبهة ايضا من باب سوء الاعتبار ثم قال بعد ذلك او الصورة الذهنية
يوصف بالمطابقة على وجهين احدهما المطابقة مع ذي الصورة والصورة الذهنية
مطلقا سواء كانت تصورا او تصديقا كيف كان يطابق مع ذي الصورة والثاني
المطابقة مع الواقع والصورة الذهنية يوصف بها اذا كان المعلوم بتلك
الصورة امرا من حيث انه واقع في الواقع كمدلول التركيب الحملي الايجابي فانه يدل
على ان هذا ذاك في الواقع او من حيث انه غير واقع في الواقع كمدلول الحملي السلبي
فانه يدل على ان هذا ليس ذاك في الواقع يوصف بمطابقة الواقع في الواقع

اولا

اولا مطابقته والعبارة الدالة على الصورة يوصف باحدهما ايضا فيقال هذا الخبر
مطابق للواقع وذلك غير مطابق له واذا لم يكن المعلوم بالصورة الذهنية امرا
من حيث انه واقع في الواقع او غير الواقع فيه لا يوصف بمطابقة الواقع ولا
بلا مطابقته سواء كان مدلول مفرد او مدلول مركب غير تام او مركب تام غير
خبري والعبارة الدالة على هذه الصورة لا يوصف بشيء منهما قطعا فاذن المركبات
التامة الخبرية توصف بمطابقة الواقع او لا مطابقتها والتصديقات التي هي مدلولاتها
توصف باحدهما ايضا وغير المركبات التامة المذكورة لا يوصف بشيء منهما وكذا التصورات
التي مدلول غيرها فظهر ان التصورات يوصف بالمطابقة بالوجه الاول ولا توصف بشيء
من المطابقة واللامطابقة بالوجه الثاني وان التصديقات توصف بها بالوجه
الاول وبها وبالوجه الثاني فان قلت مدلول قولك الفرس الموجود في الواقع
صورة ذهنية من حيث انها واقعة في الواقع فينبغي ان يوصف بمطابقة
الواقع او بلا مطابقته وليس كذلك قلت لا نم تحقق الحيثية المذكورة فيه اذ
وصف الشيء بصفة لا يدل على انه موصوف بها في الواقع الا ترى ان قولك الفرس
الذي له راس لا يدل على الفرس ماله راس في الواقع بخلاف قولك الفرس ماله راس
فانه يدل على ان الفرس ماله راس اقول محصل هذا الكلام الطويل ان التصورات
والتصديقات صادقة او كاذبة يشتركان في المطابقة مع ذي الصورة وان
التصورات لا تتصف بالمطابقة مع الواقع واللامطابقة وليس فيه جواب عن الايراد

المذكور بل فيه تسليم لو مع انهم صرحوا بمطابقة المتصورات وايا بعض التصديقات
ولذلك ادرجه المتكلمون في العلم مطلقا كما في المواقف وغيره والقول ذكره
من ان الصورة الذهنية اذا لم يكن المعلوم بها امرا من حيث انه واقع في
الواقع لا يحتمل المطابقة وعدمها في غير المنع لان المعلوم بالصورة كيفما كان
اما واقع في الواقع والصورة ح مطابق للواقع واما غير واقع في الواقع والصورة
ح غير مطابق للواقع ولا محيص عنهما اصلا ثم في قوله وصف اثري بصفة لا يدل على
انه موصوف به في الواقع نظر لانه ان اراد الدلالة العقلية العقلية فالخبر ايضا لا
يدل تلك الدلالة وان اراد الدلالة اللفظية الطبيعية فمنع تحققها في الوصف مكابرة
كيف وقد تقرر عندهم ان التركيب التعبيري اشارة الى حكم سابق ولذلك قيل الاخبار
بعد العلم بها اوصاف كما هو المشهور ثم مرجع كلامه بعد خوف الزوايد التلخيص ان العلوم
التصور لا يحتمل المطابقة واللامطابقة للواقع بل المحتمل لها هو التصديق وقد
عرفت ما فيه من المنع فان الصورة الذهنية تصور الكان او لعبد تقال ان
تحقق في الواقع ما له تلك الصورة فهو مطابق له لكنه قدم ذكر الحصول
قيل لاني بدون تقديم ذكر الحصول بهذه الفائدة حاصلة اذا الصورة الحاصلة
ايضا تدل على ان لها حصولا قطعا فما الفائدة في تقديمه لانا نقول فائدة
التقديم كما صرح به العلامة هي ان الصورة مستلزمة لحصول الحاصلة لا يدل على
استلزام الحصول كما ان الكاتب لا يدل على استلزام الكتابة بخلاف تقديم

الحصول

الحصول فانه يدل على الاستلزام بناء على ان التعريف ح يكون باللازم فلو لم
يكن الحصول لازما لم يستقم التعريف به واما معذرة مبالغة للموصوف فقد ذكر
العلامة وجها حسن قبيل تعريف الوحدة بعقل عدم الانقسام اقول فيه بحث لان
التعريف بالصورة الحاصلة ايضا يدل على استلزام الحصول لانه قيل انه لو لم يستلزمه
لكان للموصوف فرد غير حاصل فلا يصدق التعريف عليه فلا يكون جامعا فلفظ
الحاصلة وان لم يدل على استلزام الحصول لكن التعريف به يدل على استلزامه كما
ان لفظ الحصول لا يدل على استلزامه والتعريف به يدل عليه كما ذكره لان ذلك
مدفوع لجواز كون الحصول خاصة له مفارقة بل لان التعريف بالحصول مبني
على ظاهره لفساده فلا بد من تاويله بالصورة الحاصلة فلا فرق بحسب المعنى بين المقصود
من العبارتين ولان المشهور بين المتاخرين ومنهم الاستاد وقدس سره على ما
صرح به في تصانيفه ان المعتبر في اللازم الذي يعرف بالشيء كونه بحيث يشمل الذي
من الملزوم واللازم بكونه موفا له وهذه العبارة في حواشي شرح مختصر الحاجبي فالتعريف
بالصورة الحاصلة على هذا يدل على استلزام الموصوف للحصول ايضا ويمكن ان يجاب
بان في تعريفه بالحصول مبالغة لجعله نفس الحصول مجازا لعلاقة اللزوم ففيه اشعار
باللزوم وليس في تعريفه بالحاصلة ذلك فتامل يتناول ادراك الجزئيات
قيل فيه انه ان اراد الجزئيات المجردة فقولهم في العقل ايضا يتناولها اولا خلاف
لاحد في حصول المجردات في العقل وان اراد الجزئيات معدم تناول قولهم

لهاسير تقضا زادا المقصود بالتعرض هو العلم الكاسب المكتسب كما ذكره قدس سره
والجزئيات المادية ليست كاسبة ولا مكتسبة كما بين في مباحث الكلي والجزئي بل كسب
عليهم اخراجها من التعريف حتى يكون مانعا واعترض عليه اما اولا فبان الكاسب
ثلثة اقسام قريب وبعيد وابعد والجزئي الحقيقي المادي وان لم يكن كاسبا
قريبا وبعيدا لكنه يكون كاسبا ابعد لانه قد يقع موضوعا لحد اوسط في الشكل
الاول على ما نص عليه الشيخ في الشفاء واما ثانيا فلانه لو اخرج الجزئيات المادية
عن التعريف المجردات لا يحصل في العقل على الوجه الجزئي كما حقق في موضعه لا يستقيم
تقسيم العلم الى الكلي والجزئي لكنهم قسموه اليهما اقول كلام هذا القائل ايراد على الاستاد
قدس سره وهو قد اعترف في اول مباحث الكلي والجزئي بان الجزئي لا يقع الا في
فلا يمشي ما ذكره في موضع الجواب لان هذه المقدمة مبنى عدم نفوذ الزامه لانه قدس سره د
لذلك صرح المورد بالجواز الى ما ذكره قدس سره وكذا صرح قدس سره في مباحث
الالفاظ بانه اذا ادركنا انسان زيد مثلا واشرنا اليه اشارة عقلية بهذه الا
كان جزئيا حقيقيا مع انه لا مدركا بالالات المختصة بادراك الجزئيات الجسمانية و
متعلقاتها قال بلى نقول لكن نعلم بالضرورة انه ندرك اشياء ليست جسمانية اصلا
كالامور العامة فجزئياتها لانه تدرك الا بالعقل فما قيل من ان الصور العقلية
لا يكون الا كلية ليس معناه الا ان الصورة المنتزعة من الجسمانيات الحاصلة في العقل
كلية لامتناع حصول صورها الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انقسامها بخلاف صور

الجزئيات

الجزئيات المجردة كما ذكرنا هذه عبارته على هذا لا يتوجه ما ذكره ثانيا اذ على ما
ذكره قدس سره يصح تقسيم الحاصل في العقل الى الكلي والجزئي فقسم ارباب العلم عليه
بناء على مذهبه ولا نضره عدم صحته في الواقع على تقدير التسليم لانه الزامي له
وذلك بان يكون المقدم جواز حذف المعنى دون اللفظ ههنا سؤال
مشهور وهو ان المنع والتسليم غير وارد على شيء واحد على هذا التوجيه لان عدم
الجواز انما هو على تقدير كونه جزاء الحذف للفظ والجواز على تقدير كونه جزء
حذف المعنى دون اللفظ ولا وجه لعدم الجواز في الثاني ولذلك قيل الاولى
ان يحمل المنع والتجويز كلاهما على تقدير كونه جزاء حذف اللفظ ويكون الاول
ناظرا الى مذهب البصريين والثاني الى مذهب الكوفيين اقول الاستاد
قدس سره لم يرد ان يحمل صحة بناء على مذهب المرجوح مع ظهور استغنائه عنه
لحمله على جزاء حذف المعنى فان ذلك لا يخفى عن فتاه فضلا عن اولويته وتوجيه كلامه
ان يؤخذ الجزاء المذكور اولا اعم مما هو حذف اللفظ او حذف المعنى ومنع التجويز
ناظرا الى الشق الاول وتجويزه ناظرا الى الشق الثاني وحاصله ان في الجزاء
ان كان جواز حذف اللفظ لم يجز تقديمه وعلى تقدير ان يكون جواز حذف المعنى
يجوز تقديمه وعلى تقدير ان يكون ح لكن يلزم منه محذور اقول وانت تعلم ان
ارتكاب هذا التكلف اعذب من حمل العبارة على مذهب المرجوح مع ظهور فيه
مندوحة عنه لا يقابل منهما بالذات قيل لان اتحاد الموضوع

معتبرة في المتقابلين مطلقا وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع
الوحدة جزء موضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها اقول فيه نظر لانه قيل
ان موضوع الوحدة قد يصير موضوع الكثرة كهيولى ماء الجرة اذا فرق لا يخفى
انكار ذلك لانا لا نم ان الهيولى حينئذ صارت كثيرة بالذات بل انما كثرت
بالذات الصورة والهيولى كثرت بالعرض وهي باقية على وحدتها الذاتية اذ
كون الشيء حاملا للوحدة والكثرة غير معقول بل لان المعتبر في المتقابلين امتناع
تقابلهما الا موضوع واحد لا جواز عروضهما الا ترى ان الفوقية والتحتية
متقابلين بالسلب والايجاب مع امتناع اتحادهما في الموضوع وكذا الابوة
في ابوة زيد وبنوته فانتفاء التقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
ليس مستندا الى ما ذكره بل الى ما حققناه في حواشي شرح التجريد الجديد
من الامور المعلومة بالضرورة قيل لا نم ان الاشياء المتعددة لا تصير امرا
واحدا الا لم يعتبر فيها هيئة وحدانية هي جزء صوري للمركب منها لجواز اعتبارها
بالوضع دون الجزئية سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيئة الوحدانية التي تعتبر
صورة ثابتة هي المحكم وقيل فيه نظر اما اولا فلان اعتبار الهيئة الوحدانية
بالوضع للامور المتعددة لا يستلزم صيرورتها امرا واحدا الا بالعدد بخلاف
اعتبارها بالجزئية الا ترى ان الاجتماع اذا اعتبر مع السقف والجدران
والوضع وصف بالوحدة العددية فيقال مجموع واحد واذا اعتبر الوضع

ويقل

وقيل السقف والجدار والوضع حال اجتماعها لا يوصف بالوحدة المذكورة
وقس الهيئة الوحدانية على الصورة الحقيقية فانها اذا عرضت لامور متعددة
يصير المجموع امرا واحدا الا بالوضع فان اللحم والعظم وسائر اعضاء الفرس
اذا عرضت لها الصورة الفرسية لا يصير امرا واحدا بل يعتبر مع الصورة
الفرسية معا امرا واحدا بل يعتبر مع الصورة الفرسية طبيعيا هو الفرس
واما ثانيا فلان الحكم ليس عارضا للتصورات الثلثة كما عرفت فكيف يعتبر
هيئة لها اقول فيه بحث اما اولا فلانه لم يرد في دفع هذا المنع على اعادة
الدعوى والتمثيل بما ليس جزئيا وقياس الهيئة الوحدانية على الصورة
الحقيقية ولا يجدي شيء من ذلك نفعا واما ثانيا فلانه كما ان السقف و
الجدار والوضعية مع الهيئة الاجتماعية مركب واحد فهذه الثلثة حال كونها
موضوعا لتلك الثلثة ايضا مركب واحد غاية ما في الباب ان ذلك المركب
ليس له جزء صوري وليس من شرط التركيب تحقق الجزء الصوري فيه الا ترى
ان العدد مركب مع انه ليس له جزء صوري واما ثالثا فلانه صرح في الحاشية
السابقة عليه ان هيولى الجرة تصير بالتفريق كثيرة بعد ما كان حال
كونها محل الصورة الواحدة في الجرة واحدا فقد جعل الهيولى حال كونها محلا
للصورة الواحدة لوحدة توضيحها فلم لا يجوز ان يكون امور متعددة واحدة
بعروض وحدة لها بل نقول كما ان الهيولى بحلول الصورة الواحدة صارت

واحدا كذلك السقف والجدار والوضة يوصف بالصورة الوحدانية فصارت واحدا
وان فرضنا انها ليست شيئا واحدا لكنها عدة واحدة من الافرادات
وكذا الكل عدد بل كل موجود ذهنيا وخارجا موصوف بالوحدة فان كل شئ
بسيطا كان او مركبا واحدا كان او كثيرا فهو في حد ذاته واحدا فان
العشرة مثلا عشرة واحدة ولذلك يجوز ان يعتبر العقل عشرتين وثلث
عشرات اذ لولا ان العشرة متوصفة وحدة لم يتحقق الاثنان والثلثة من
العشرات وذلك من اجلى البديهيات حتى قال بعض اهل التحقيق ان عموم
الوحدة اقوى واظهر من عموم الوجود واما قوله الحكم ليس عارضا للتصورات
الثلث كما عرفت الخ فمع تقدير تسليمه غير نافع لان كلام القائل مع من
اعترف بكون الحكم عارضا للتصورات الثلث لان مجموع القضايا
قسم ثالث كليه ح اذ قد يكون مجموع القسمين مندرجا في احدهما كما في التقسيم
الى الواحد والكثير والى الموجود والمعدوم فان مجموع الواحد والكثير كثير
ومجموع الموجود والمعدوم معدوم بل في المثال الذي ذكره مجموع الناطق و
اللاناطق لاناطق ادراك ان النسبة واقعة او غيره واقعة
ينبغي ان يكون اذعان ان النسبة واقعة او غير واقعة فان ادراكها اذا
لم يكن على وجه الاذعان كان في صورتي الشك والوهم ومن سمع زيد قائم
ولم يذعن به او تصور معنى قولك الواحد نصف الاثنين والتصديق نوع خاص

من الادراك

٤

من الادراك يفوق النوع الآخر المسمى بالتصور بالمهية والخواص وهذا النوع
من العلو لا يتعلق الا بمعلوم معنى هو النسبة التامة بخلاف التصور فانه لا حجر
فيه يتعلق بكل شئ حتى بما يتعلق بالتصديق ومن قال هذا الادراك انما يكون
تصديقا اذا كان مع اذعان اراد ما ذكرناه ومن اعترض عليه بان التصديق
نفس الاذعان الذي هو الحكم لا الادراك المصاحب له على مذهب الحكماء فالتحقيق
عليه لم يتفطن انه يمكن اطلاق الاذعان على التسليم الذي هو لازم لذلك الادراك
بل ذلك معنى الاذعان بحسب اللغة فالتصور في مثل ذلك المعنى الخ
قيل معه اذا حصل لك العلم بان كل سابح عرض حصل لك علمان احدهما تصور
والثاني تصديق فالتصور اي حصول هذا النوع الذي هو الوجود الظلي التقييدي
حدوث ثلث معلومات في ذهنك بذلك الوجود الظلي احدها صورة هذا
التأليف اي المستوى التام الخبري التي هي بمنزلة الجزء الصوري لهذا المؤلف
من غير مقارنتها للاذعان كما في صورة الشك والتأليف بمعنى المؤلف
والثاني والثالث هما الطرفان اللذان تألف هذا المؤلف منهما
اعني الساج والعرض فقوله وما يؤلف منه معطوف على قوله صورة هذا التأليف
لا على هذا التأليف كما ذهب اليه قدس سره فعبر عنها المحشي بلفظ الصورة
فقال صورة ما يؤلف منه وكانه ظن ان المراد بصورة التأليف
العلم التصوري وبالتأليف النسبة المعتبرة فقوله قدس سره اي النسبة

التي هي نفس التأليف لا الصورة والدليل على ان مراد الشيخ ما قلنا
قوله فيما بعد والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء
انفسها بانها مطابقة لها حيث لم يقل نسبة في التأليف هو ظ وشرح هذا
الكلام هو ان النسبة التامة الخبرية المستفادة من مثل قولنا كل ساكن عرض
اذا وجدت في الذهن بوجود ظلي مقارنة لاذعان الذهن بها كان ذلك
الوجود الظلي من صورة هذه النسبة الحاصلة في الذهن تصديقا ايجابيا لكن
في الموجود بالوجود الظلي امر اجمالي في هذه الحالة ملحوظ تبعا اذا رجعت النفس
اليها ولاحظتها قصدا او فتشت عن حالها صارت امرا تفصيليا محصله ان
هذه النسبة الايجابية الموجودة في الذهن مطابقة للنسبة التي في نفس الامر في
كونها ايجابية فيه نظر اما اولا فلان هذا الحل كحل العلامة يقتضي ان
يكون الحكم عبارة عن ادراك ان النسبة مطابقة للواقع او غير مطابقة
وقد مر غير مرة انه ليس كذلك كيف ولو كان كذلك لكان المحكوم عليه
بالحقيقة هو النسبة والمحكوم به مطابقة الواقع سواء كان الادراك مجملا
او مفصلا وليس كذلك اقول قد مر غير مرة انه كذلك والشرطية التي ادعاها
ممنوعة لان النسبة حال كونها ملحوظة تبعا متعلق الحكم وح فهي آلة لملاحظة
الطرفين ثم اذا صارت ملحوظة بالاستقلال يصير محكوما عليها ولا يلزم من
الحكم عليها في الحالة الثانية ان يكون محكوما عليها في الحالة الاولى الا ترى

انك

انك لو قلت سرت من البصرة الى الكوفة ان ابتداء سيري من البصرة وانتهاؤه
الى الكوفة لم يلزم من ذلك كون الابتداء والانتهاء الذين هما معنى من والى
محكوما عليهما في القضية الاولى كما انك لو قلت معنى زيد عالم زيد متصف بالعلم
لم يلزم منه ان يكون المحمول في القضية الاولى هو معنى متصف بل امثال ذلك من قبيل
التعبير عن المعاني بما يقرب منها كما يقال معنى ضرب هو الضرب والنسبة والزمان الماضي
الى غير ذلك من الامثلة واما ثانيا فلان التصديق عند الحكماء نفس الاذعان
بما حسبه هذا القائل اقول قد مر جوابه فان مراده بالاذعان هو القبول و
التسليم اللازمان للعلم التصديقي فمحصل كلامه ان النسبة التامة الخبرية اذا
وجدت في الذهن بوجود ظلي مستتبع لقبول النفس وتسليمها اياها اي يكون
الوجود الظلي المستلزم لذلك كان ذلك الموجود تصديقا والعجب انه لم
يلتفت الى ذلك مع تصريح هذا القائل في اول كلامه بانه اذا حصل العلم بان
كل ساكن عرض حصل نوعان من العلم احدهما تصور والثاني تصديق فانه صرح
في ان التصديق نوع اخر من العلم مباين للتصور فكيف يتوهم انه يجب
ان التصديق هو التصور حال كونه مقارنا للاذعان قيل واما ثالثا فلان قوله
مطابقة للنسبة التي في نفس الامر في كونها ايجابية مبني على ما اشتهر بين المتأخرين
من ان بين الموضوع والمحمول نسبة ايجابية او سلبية في نفس الامر فاذا كانت
نسبة الكلام مطابقة لتلك النسبة في الكيفية كان الكلام صادقا وان خالفها

كان كاذبا وليس كذلك اذ الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد الطرفين بهوهو في نفس الامر
فيكون الطرفان امرا واحدا في نفس الامر واذا كان الحمل فيها صادقا فلا يكون
بينهما نسبة هناك اصلا اقول لو كان نفس الامر عنده هذا القائل هو العقل الفعال
او غيره من المدارك العالية لم يرد عليه ما ذكره وكذا لو جعل نفس الامر عبارة
عن النسبة التي تقتضيها الضرورة او البرهان مع قطع النظر عن وجودها في ذهن
مخصوص كما نقل في شرح التجريد الجديد عن بعض المحققين ثم قيل في الاولى شبه ان
الشيخ اراد بصورة هذا التأليف صورة قولنا البياض عرض وبالبياض
والعرض مادته فان ثم للقضية والقياس ونظائرهما كما اشتهر في
السنة القوم صورة ومادة مثلا صورة الحملية الموجبة هذا ذاك وصورة الحملية
السالبة ليس هذا ذاك وعلى هذا القياس ومادتها الامور المعروضة التي يكون
تأليفها منها فقوله والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
اي نسبة هذا ذاك الى الاشياء انفسها اي الى الاطراف في انفسها وقوله انها مطابقة
لها يدل عن قوله نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها ومطابقتها للاطراف
بان يكون الاتحاد الذي تدل عليه هذه الصورة واقعا بين الاطراف في الواقع
ومحصله ان يحصل في الذهن ان البياض عرض مطابق للبياض والعرض في
انفسهما بان نعتقد بان البياض عرض في الواقع غير كان البياض موضوعا
والعرض محمولا وفي الواقع طرفا الا بان يعتقد بان قول القائل البياض عرض

مطابق

مطابق للواقع او لا واقع ولا ان النسبة بينهما واقعة او مطابقة للواقع حتى توجه
ان الموضوع والمحمول في كونهما مغايرا الا فرض موضوعا ومحمولا في القضية
فتأمل اقول اذا كان مراد الشيخ بصورة التأليف صورة القضية التي هي
النسبة ويكون التصديق نسبة هذه النسبة الى الاشياء كما صرح به فيكون
متعلق التصديق اولا وبالذات هو النسبة لا المجموع القضية فقد اعترف
هاهنا بما انكره اولا واورد عليه ثانيا ثم الاشبه ان الشيخ اراد بصورة التأليف
صورة النسبة لا نفسها فان عادة الشيخ ان يعبر عن التصور بحصول صورة الشيء
في الذهن لا بحصول نفسه كما قال آنفا بتمثل معناه في الذهن قال بهمنيار في
التحصيل ومعنى التصديق هو ان يتصور ان لهذا المعقول الجازمة وجودها و
عدمها في الاعيان كما هو متصور في نفس اي كما حصلت صورة معقول له
في نسبة او وقعت بين حديها في النفس كذلك الحال في الوجود والاعيان
وفي نفس الامر هذا كلامه ويظهر منه ان التصديق متعلق بالنسبة اولا و
بالذات ثم اقول في هذا البحث بحث عن التصديق بان يحصل في الذهن ان
البياض عرض مطابق للبياض والعرض ثم نعم كون قولنا البياض عرض
موضوعا والمطابق محمولا فيقول بمثله في تعبير الاستاد قدس سره عن
التصديق بان النسبة واقعة او غير واقعة فلا يلزم كون النسبة موضوعا و
الواقع محمولا كما توهم هو تصديق بالنسبة السلبية قيل اذا صدقنا

معنى قولنا ليس البياض عرضا حصل في ذهننا مدلول هذه القضية اعني النسبة
التامة الخبرية السلبية مع الاذعان بها لكن على وجه اجمالي ومع ملاحظة
لا يقدر بتلك الملاحظة على الحكم عليها او بها لكن اذا التفتنا الى ملاحظة تفصيلية
قصدا اذ فتشنا عن احوالها حصل في ذهننا ان هذه النسبة السلبية مطابقة للاشياء
انفسها [illegible] لعدم مطابقة النسبة الايجابية لها فهذا من احوال مدلول
قولنا النسبة الايجابية المستفادة من قولنا كل بياض عرض ليست مطابقة للاشياء
انفسها الا انها غيبتها فقوله قدس سره وهو التصديق بالنسبة السلبية ليس
لمطابقة للواقع ولا مبني على المسامحة والمبالغة في اللزوم ورجوع احدهما الى الآخر
حتى مطابقتي الواقع بل هو مبني على كون النسبة الحكمية في القضية الموجبة والسالبة
الايجابية على ما علم من مذهبه اذ عرض عليه بانه لما سلم ان النسبة ملحوظة على وجه لا
تقدر مع تلك الملاحظة على الحكم عليها او بها فكيف تقدر والحال ان هذه على
ان نذعن بها ونقبلها فان قبول الشيء كالحكم عليه وهو يستدعي الالتفات
اليه فالاذعان والقبول متعلق بالطرفين حال كون النسبة معزولة فيما بينهما
كما حققناه في الحواشي السابقة اقول لا نم ان الاذعان كالحكم في استدعاء
الى كون متعلقه ملحوظا بالذات بل الاذعان بها حال كونها معزولة فيما بين ملحوظا
بين الطرفين يستلزم صحة تفصيله بالحكم على تلك النسبة كما ان قولك سابقا
في تحقيق التصديق بان البياض عرض ان مصداق البياض عرض

يطابق

يطابق للواقع لا يستدعي صحة الحكم على القضية المذكورة حال كونها
قضية كما ذكرت انفا فانه كما لا يصح الحكم على المعنى الحرفي حال كونه معنى
حرفيا كذلك لا يصح الحكم على القضية حال كونها قضية فما بال تعبيرك عن
مضمون البياض عرض بقولك البياض عرض مطابق للواقع صحيح و
تعبيرك عن الحكم بالاذعان ان النسبة واقعة او غير واقعة غير صحيح وما الذي
اقتضى ان يكون النسبة ملحوظة بالذات نظرا الى انها وقعت في هذا التعبير
محكوما عليه ولا يكون القضية المذكورة اعني قولنا البياض عرض ملحوظا بالذات
مع انها وقعت في تعبيرك محكوما عليها ثم قيل وعلى تقدير تعلقه بالنسبة
كما ذهب اليه هذا القائل والعلامة الخ فالظ ان يكون الحكم السلبي ادراك
ان النسبة الايجابية ليست مطابقة كما ذهب اليه العلامة لا ان يكون ادراك
ان النسبة السلبية مطابقة كما ذهب اليه هذا القائل والذي كشف عن هذا ان
كلا من الايجاب والسلب اختيار احد الشقين اللذين يقع التردد بينهما
حال الشك والتردد على هذا التقدير يقع في ان النسبة مطابقة للواقع
او ليست مطابقة فكما ان الايجاب اختيار انها مطابقة يكون السلب اختيار انها
ليست مطابقة لا اختيار ان النسبة الاخرى اعني النسبة السلبية مطابقة على
تقدير تعلقه بالنسبة المتصورة بين الخ اقول لا ريب ان الحكم بان النسبة
الايجابية ليست مطابقة للواقع مستلزم لكون النسبة السلبية مطابقة للواقع

لزوما پنا فالتعبير به تغيير باللازم ولا حجر فيه بل فيه نكتة هى الاشعار بان مطلق
النسبة السلبية عبارة عن عدم مطابقة النسبة الايجابية ولذلك خير احدهما
بالآخر   قد يقال الفرب حصل في زيد قيل فيه منافية لان الضرب
عرض قايم بزيد ولا شبهة في صحة نسبة الوصف الى المحل بكلمة في كما في السواد
والجسم وقيل فيه نظر لانه ان اراد ان كل عرض كذلك فهو حق اذا اعتبر
عرض لا يغيب الى فاعله وان كان محلا له تبتلك الكلمة وان اراد ان بعض
الوصف كذلك فمسلم ولكن لا يجديه نفعا لجواز ان يكون الفعل بالقياس
الى محله وان كان فاعلا له ليس كذلك اقول المنع المذكور مكابرة محضة
اذ قد اطبق القوم على ان كل عرض فهو في الموضوع حتى قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فصل في كل هذا الوصف وهو انه موجود في موضوع وفصل معنى هذا التعريف
بسط مشبع كما هو دابه ثم اورد على نفسه ان الزمان عرض وليس في شيء و
اجاب بانه في شيء واحال بيانه الى العلم الطبيعي حيث بين ان الزمان
مقدار الحركة فيكون في الحركة وكذا اورد ان المكان عرض وليس في المتمكن
واجاب بانه في شيء آخر وبيانه ايضا في الطبيعي وعنى بذلك انه في الجسم الذي
هو نهاية نبا على ان المكان هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي والعجب انه كيف خفي مثل ذلك الامر المشهور على من غالط المختلف
ولعله تغافل لكثير السواد حاشيته وموهما على القاصرين من اهل طلبته دقاية ما يمكن

ان

ان يقال في توجيه كلام الاستاد قدس سره انه لا يقال في الوصف العام ان
الفعل حصل في الفاعل ولا يخفى بعده لان بناء الكلام في كتب الفن على الوصف
العام المخالف لوصف اهل الفن مستبعد جدا   وحصوله على وجه آخر
لا ينافي ذلك قيل الحصول على وجه آخر غير مقصور من حيث الوجود وامكانه
من حيث العقل لا ينافي الحصر من حيث الوجود وقيل فيه نظر اذ لا نسلم ان الحصول
على وجه آخر غير مقصور من حيث الوجود بل قسيم آخر موجود لان التصديق
لما لم يكن علما فلا محالة يكون شيء معلوما به والمعلوم من حيث انه معلوم ليس
تعلم تصور سيما اذ جاز التصديق ليس تصور ايضا ذهبا اتفاقا وليس العلم
تصور امع التصديق وهو ظاهر فقد علم شيء علما غير هذين القسمين اقول
عرض هذا القايل ان طرق حصول العلم منحصر في هذين النوعين ولا ثالث لهما
لان كل شيء اما ان تصور ولا يحكم عليه بشيء او تصور ويحكم عليه بشيء فحصوله
على وجه آخر غير هذين الوجهين غير ممكن وان كان قسيم آخر غير هذين
القسمين المذكورين وهذه العبارة مشعرة بحصة وجه حصول العلم في الوجهين
لا بحصر العلم في القسمين وما ذكره المعترض هو اثبات قسيم آخر للعلم كما صرح
وهو لا ينافي انحصار وجه الحصول في الوجهين فكانه لم يتفطن بمقصود القايل
فالصواب ان قيل القايل ان يقول قد ذكر العلامة الفاضل
لا يشتبه على ذي فطنة ان المقصود من التقسيم بيان ان كلا من القسمين له مدخل

على حدة فاذا كان الحكم فعلا وكان للعلم مطلقا طريق واحد هو المعرف كما قرره لا يترتب ما هو المقصود من التقسيم عليه ح فالاولى ان تقسيم العلم على هذا التقدير لا بل يقال للعلم مقارن في المحل هو التصديق ولكل منهما طريق آخر الا ان يكون المطلوب ح ان تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور المقارن التصديق كما ادعاه العلامة اقول منشأ هذا الايراد سوء الملاحظة لان مقصود الاستاد قدس سره ان المطلوب ح في تقسيم العلم ان تقسيم الى التصور ولم يرد ان هذا التقسيم مطلوب في هذا المقام كيف وهو في غرض هذا الكلام صرح اولا بالغرض من التقسيم يفوت على هذا التقدير وتوضيح ثانيا بقوله فيكون العلم مطلقا طريق واحد هو المعرف والتصديق المقارن له طريق آخر كما لا يصح في انه حينئذ لا يترتب الفائدة المطلوبة على ذلك التقسيم بل عنده انه على هذا التقدير تعين تقسيم العلم الى التصورين ولا مجال لتقسيمه الى التصور والتصديق كما مر ح آخر بقوله لا سبيل ح حمل الا الحكم قسما من العلم او جزءا من احد قسميه فظهر من كلامه ان مختاره نفي جواز تقسيم العلم الى التصور والتصديق   الشرح النظري الخ قيل فان قلت ان اراد باحتياج النظري في حصوله الى النظر انه لا يمكن حصوله بدون النظر فلا يصدق التعريف على شيء من النظريات اذ يمكن حصولها بدون النظر فلا ينطبق التعريف على النظريات اذ يمكن حصولها بطريق الحدس الخ

كما حقق

كما حقق في موضعه وان اراد به انه يحصل بالنظر وان امكن حصوله بغيره ايضا فيدخل في التعريف بديهي يحصل المقدمتين كذلك لتوقف اثر جزء من اجزائه وكل فرد من اجزائه اصغرمنه فتوقف الشيء اصغر منه فيلزم ان يكون نظريا و المقدمتان المذكورتان ولنا عليه وليس كذلك لا ترى ان القوم لما ادعوا ان اشتراك الوجود زيادته بديهيان حكموا بان المقدمات المذكورة عليها منبهات لا دلائل قلت المراد الاول يمكن اعتبر حصوله بالقياس الى شخص معين بحسب الاحوال في وقت وقت فربما لا يمكن التحصيل الا بالنظر فيكون نظريا بالقياس الى الشخص المذكور بحسب حال من احواله في ذلك الوقت ويمكن حصوله بغير النظر بالنسبة الى غيره او اليه في وقت آخر اوفي ذلك الوقت بحسب احوال اخرى فيكون بديهيا بالقياس الى كل واحد من تلك الثلثة فتامل اقول فيه نظر اما في السؤال فلان ما ذكره في المثال المذكور لم يحصل من المقدمتين بل هو حاصل معه غاية ما في الباب ان المقدمتين صادقتان في نفس الامر ولكن ليس العلم بالقضية المذكورة مستفادة منهما فان كلا من تصور طرفي هذه القضية يحكم بالنسبة بينهما وان لم يلاحظ المقدمتين المذكورتين واما في الجواب فلان هذا الجواب فلان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون شيء ابدا بديهيا على الاطلاق ولا نظريا على الاطلاق فلا يكون الحكم ببداهة بعض المفهومات ونظرية البعض خلو عن الفائدة بل الحكم الا طائل تحته والتحقيق المقام على ما فصلناه

في بعض التعاليق ان البداهة والنظرية صفتان للعلم اولا وبالذات وقد يوصف بهما المعلوم ثانيا والعلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله بدون النظر ضرورة ان الحاصل بالنظر شخص والحاصل بدون النظر شخص آخر من العلم فذلك العلم المخصوص يصدق عليه انه لا يمكن حصوله بلا نظر لا يقال لا نم عدم امكان حصوله بدون النظر لجواز توارد العلل المستقلة على معلول شخصي على سبيل التبادل كما في اجتماع الحاير والتدوير بالنسبة الى حركة الشمس على ما حقق في موضعه لانا نقول هذا المنع غير موجه اذ لا يكفي في نقض التعريف مجرد المنع بل لا بد من ابداء ماده النقض على ان جواز التوارد على سبيل التبادل غير مسلم كما حققناه في حاشية شرح التجريد وحديث اصل التدوير والحاير لا اصل له بل هو خارج عن قانون التحقيق ضرورة ان الحركة المركبة من حركتي التدوير والحامل غير الحركة المركبة من حركتي الحاير والحامل بالشخص اذ المتحركان في الصورتين مختلفان بالشخص فلا محالة يكون الحركتان ايضا مختلفتين بالشخص ثم انه قد يوصف المعلوم بالبداهة والنظرية ومعناه ان العلم بهذا المفهوم نظري بالنسبة اليه الا وسائط او بالنظر الى الجميع كما في الوجود ونظائره وكذا القضايا بالتي ادعوا بداهتها المتعارفة ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار والعبارة قيل الصغرى ليست من القضايا لان محمولها غير موضوعها ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار والعبارة فان مورد التقسيم عبارة عن العلم والعلم ايضا عبارة عنه فيعبر عن شيء واحد بعبارتين واعترض

عليه

عليه بانه ان اراد ان محمولها عين مفهوم موضوعها فممنوع ضرورة ان مفهوم العلم غير مفهوم مورد القسمة وان اراد ان محمولها عين فرد موضوعها الذي هو العلم كما ان المحمولات في سائر المحصلات عين افراد موضوعاتها فمع هذا لا يقتضي ان يخرج القضية عن التعارف وهو ظاهر اقول وجه عدم كونها من القضايا المتعارفة ان المحمول وهو طبيعة العلم مورد القسمة الذي هو الموضوع بمنزلة الشخص من افراده وان اريد بالقسمة القسمة المخصوصة غاية ما في الباب انه يكون الموضوع منحصرا في هذا الفرد كما هو في قولك امير البلد زيد وابن عمرو زيد اذا لم يكن امير البلد سواه ولا لعمرو ابن سواه وحقيقة ان هذه القضية منحصرة في القضايا الطبيعية كان اصل العلم مورد القسمة فرد فرد لطبيعة مورد القسمة علم ومن قال والا فلا وان يحمل ما حكم فيها على مفهوم عام هو مفهوم مورد القسمة بالتعليل كما في اخوك زيد وهذا النحو ليس من القضايا المتعارفة في العلوم بل في المحاورات فقد حام حول ما ذكرنا ومنهم اعترض عليه بان عموم مورد القسمة غير مسلم بناء على ان المراد بالقسمة هي القسمة المخصوصة ومورد ها مساو لمفهوم العلم سلمنا انه اعم من مفهوم العلم لكن يكون من قبيل الحمل الخاص على العام بلا مورد فيكون قضية مهملة في قوة الجزئية وهي من القضايا المتعارفة لم يتفطن انه يمكن حمل العموم في كلام القائل على العموم بحسب المفهوم ومورد القسمة المخصوصة اعم من طبيعة العلم بحسب المفهوم وان كان مساويا له في الواقع لم يتذكر انه ليس

كل مهملة من القضايا المتعارفة فان قولنا الانسان زيد مهملة وليست متعارفة
كما لا يخفى وقولك مورد القسمة علم من هذا القبيل قطعا فان الطبيعية في حكم المهملة
ومتحد معها في حكم منحرفها قبيل القضايا الطبيعية كقولك الانسان نوع والحيوان
جنس مندرجة في تفسير المتعارف على ما ذكره العلامة فان النوع والجنس
صادقان على مفهوم الانسان والحيوان صدقا كليا على جزئياته بمقتضى كلامه
يكون الشرائط المذكورة كافية في انتاج قياس مركب منها وليس كذلك
اقول ان اراد انه يلزم بمقتضى كلامه ان يكون مثل قولنا زيد انسان
والانسان نوع منتج لقولنا زيد نوع فغير مسلم لان من جملة الشرائط
المذكورة كلية الكبرى وهي مفقودة ههنا وكذا ان اراد انه يلزم ان ينتج
مثل قولنا بعض النوع انسان والانسان زيد وتفصيل المقام ان الطبيعية
ان كانت صغرى فقط كقولنا الانسان نوع وكل نوع كذا فهو منتج و
ان كانت كبرى فقط كقولنا زيد حيوان والحيوان جنس فالشروط المذكورة
مفقودة فيه لعدم كلية الكبرى كما عرفت وايضا الحد الاوسط لم يتكرر
فيه في الحقيقة لان الحيوان الذي هو موضوع الكبرى ماخوذ باعتبار خاص و
محمول الصغرى هو الطبيعة من حيث هي وكذا ان كانت الصغرى والكبرى كلتيهما
كقولك الحيوان كلي والكلي جنس للكليات الخمس لان مفهوم الكلي في موضوع
الكبرى ماخوذ باعتبار خاص وفي محمول الصغرى ماخوذ من حيث هو كما حققه

الشيخ

الشيخ في حل هذه الشبهة على ان كلام الاستاد قدس سره ليس نصا في كون
الطبيعية من القضايا المتعارفة اذ يمكن ان يكون اقتصاره على صدق
المحمول على الموضوع على طريق صدق الكلي على جزئياته لكفايته فيما هو المط
ولا بعد في ذلك نظيره ذلك انهم جعلوا موضوع الطبيعي الجسم من حيث الحركة وقالوا
نعني بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل مع ان الحركة بحسب الاصطلاح
على ما حقق في موضعه اخص من ذلك وايضا الشيخ في بعض مواضع الشفاء
لم يفرق بين الجواهر اي كونه في المحل والاعراض لعدم تعلق الغرض به هناك
الذي هو ادق واشكل قيل لا شك ان دقة السؤال واشكاله
يكون بحسب صعوبة الجواب عنه وان جواب السؤال حسبما قرره صاحب
القسطاس ظاهر جدا اذ منشأه اشتباه حال العلم بحال المعلوم كما فعله العلامة
بخلاف جوابه حسبما قرره الشيخ فانه يحتاج الى تدقيق هو ان يبين ان المحصورة
المذكورة في حكم الطبيعية وان يبين ان الشرائط المذكورة في انتاج الشكل
الاول غير كافية اذا كانت احدى مقدمتيه في حكم الطبيعية اقول لا نم ان
دقة السؤال بحسب صعوبة الجواب بل دقته انما يكون لصعوبة فهمه في نفسه
فانه انما يوصف المعاني بالدقة لغموضها وصعوبة فهمها لا لصعوبة دفعها
وذلك ظاهر على انه على ما قرر ويكون عطف الاشكل على الادق من العطف
التفسيري وظاهر العطف خلافه   لا فرق بين جزء قيل قال بعض

الافاضل يمكن ان يكون قوله لا فرق بين جزء وجزء اشارة الى انه ليس التصديق
سوى هذه الاجزاء اذ ليس له هيئة وحدانية كما مر ولا يوجب شيء منها الاحتياج
بالذات هذا كلامه وفيه نظر لانا لا نم ان التصديق ليس سوى هذه الاجزاء لكن
لا مطلقا بل بشرط عروض الهيئة الوحدانية قوله اذ ليس له هيئة وحدانية
قلت ان اراد انه ليس له هيئة وحدانية مطلقا ولو بالعروض فممنوع اذا كان
له هيئة وحدانية فجاز ان لا يوجب شيء من الاجزاء وحده الاحتياج بالذات
ويوجبه للكل بعد عروض الهيئة الوحدانية له الاحتياج بالذات ولا يخفى ان
الكل من حيث هو كل غير كل واحد واعترض عليه بان فيهما نظرا اما في التوجيه
فلان الاحتياج بالذات عندهم اعم من ان يكون بواسطة جزء الذات
او بواسطة ما لها كما ان الاقتضاء بالذات كذلك ولذلك تراهم يقولون
ان الممكنات يحتاج بالذات الى مرجح يرجح وقوع احد طرفيه على الاخر مع
ان الاحتياج المذكور بواسطة التساوي الذي هو جزء مفهومه وان الجسم
بالذات يقتضي التحيز والمقدار والشكل المخصوص مع ان اقتضاءه لهذه
الامور بواسطة جزئه الذي هو الصورة النوعية واما في الجواب فلان التزام عروض
هيئة للادراكات الاربعة خروج عن الانصاف وعلى تقدير تحقيق عروض الهيئة
لها فمن البين انه لا يوجب للكل بحسب عروض تلك الهيئة احتياج الى
النظر سوى احتياج الاجزاء اليه حتى يستقيم انه لا يوجب شيء من الاجزاء

الاحتياج

الاحتياج بالذات ويوجبه للكل بعد عروض الهيئة الوحدانية له الاحتياج بالذات
اقول فيهما نظر اما فيما ذكره على التوجيه فلان من البين ان مرادهم ههنا
بالاحتياج بالذات ما لا يكون بواسطة اصلا اذ مدار دفع ان يراد على ذلك
واستعمالهم الاحتياج بالذات في موضع آخر بمعنى آخر لا يقدح في ذلك ثم ما
ذكره من ان التساوي جزء مفهوم الممكن غير صحيح وان مفهوم الممكن هو ما لا يكون
وجوده ضروريا ولا عدمه ضروريا وليس التساوي في شيء من اجزاء هذا المفهوم
كيف وقد اثبتوا بالبرهان انه لا يكون احد طرفي الممكن اولى بالنسبة اليه
واما في ما ذكره على الجواب فلان نسبة الالتزام الى المانع خروج عن قانون
التوجيه اذ المانع لا مذهب له على ما هو المشهور من المحصلين ثم لم يرد في جواب
هذا المنع على دعوى البداهة   على انا نقول ان السائل الخ قيل
مقصود السائل ان التفسير المذكور تفسير لمفهوم الضروري ليرد عليه ما ذكره
بل مقصوده انه تفسير لما صدق عليه الضروري وهو الاولي فيثبت به ان الحكم
اذا لم يحتج في حصوله الى النظر وان كان تصور الطرفين او احدهما محتاجا
اليه ضروري عندهم فيتم ما هو بصدده من بيان النقض فان لم يكتف
بالاولى ولكن يكفي للنقض واعترض عليه بان التفسير للمفهوم لا لما صدق
عليه فلا يقال فسر الجسم بالحيوان الناطق نظرا الى ان هذا التفسير للنقض ما صدق
الجسم وهو الانسان اقول هذه مناقشة لفظية اذ لو قال هذا القائل ان مراد

الى بل تعم التصديق الضروري قد يحتاج الى نظر هو التصديق الاولي
بقرينة التفسير المذكور يتوجه عليه ذلك على ان قوله التفسير للمفهوم لا لما صدق
عليه ممنوع الكلية فانك اذا قلت ما معنى لفظ العصفور والمفهوم لفظ معنى
العصفور وهو ظاهر وكذا اذا اعلم الانسان بوجه الضحك مثلا وقيل له الضاحك
واريد ان يعلم كنهه فاجيب بالحيوان الناطق يكون ذلك تفسيرا لما
صدق عليه الضاحك وهو طبيعة الانسان لا لمفهوم الضاحك ثم قوله
لبعض ما صدقت بالجسم عبارة بديعة لا تخلو عن بدايع   الشيء وضع
كل شيء في مرتبته قيل فيه خلل لان مرجع ضمير مرتبته اما الشيء واما كل شيء وكلاهما
غير مستقيم اذ الترتيب ليس كل وضع في مرتبة شيء ولا وضع كل شيء في مرتبة كل شيء
واعترض عليه بان مرجع الضمير المذكور هو الشيء الموضوع المستفاد من قوله الشيء
فيكون الترتيب في اللغة وضع كل شيء في مرتبة ذلك الشيء الموضوع فتامل اقول
كلام هذا القايل في وجه تلك الارادة من حيث القوة انه من البين ان هذه
العبارة شايعة في هذا المعنى كما في كل حال صنعه وكل شاة برجلها ستناط الى
غير ذلك فلا حاجة في المعنى لكن في توجيهه نوع غموض وما ذكره لا يسمن ولا يغني
من جوع لان الى بل يعود ويقول المذكور سابقا هو كل المضاف الى الشيء فان
كان الضمير راجعا الى المضاف لزم المحذور الاول وان الى المضاف اليه لزم
المحذور الثاني فقوله مرجع الضمير هو الشيء الموضوع المستفاد من قوله الشيء لا يدفع

الشبهة

الشبهة فالوجه ان يقال لا ضمير الغايب اذا رجع الى منكر لم يكن المراد منه المعنى
المنكر بل اريد به فرد منه معين متعين بناء على كون الضمير موضوعا مثلا اذا
قلت رايت رجلا وقال لي اذ لم يكن معناه قال رجل من الرجال بل
معناه قال ذلك الرجل الذي رايته فاذا قيل وضع شيء في مرتبته كان
معناه وضع شيء في مرتبة ذلك الشيء ثم اذا عمم هذا الحكم بالكل الاستغراقي يكون
معناه وضع كل شيء في مرتبة ذلك الشيء   جعل الاشياء المتعددة
قيل الامور المتعددة قد يعرض لها صورة موحدة مغيرة للاسم والحد فيصير
تلك الامور مع هذه الصورة امرا واحدا طبيعيا كالعناصر المعروضة لصورة
معدنية وقد يوخذ مجموعها من حيث انه مجموع فيصير تلك الامور بهذا الاعتبار
واحدا يصح ان يوصف بالوحدة فيقال مجموع واحد كالقضية والقياس
ونظايرهما والوحدة في الصورة الاولى حقيقية وفي الثاني اعتبارية اقول
القضية والقياس قد عرض لاجزائهما صورة تاليفية موحدة مغيرة للاسم والحد
فليكونا واحدين بالوحدة الحقيقية وان ارادوا بالصورة الجوهرية فلا حاجة
الى التقييد بالتوحيد وتغيير الاسم والحد اذ الصورة الجوهرية كذلك البتة
ويكون لبعضها نسبة الى البعض قال فالتقييد الاخير وهو قوله ويكون لبعضها
نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر ان يكون بحيث يطلق اسم الواحد حقيقة او عقلا
الى الكلمة الواحدة من الافراد بان هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقي من الترتيب الى

ان الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجعولة بالحيثية المذكورة والاشياء
المجعولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي لا يكون لبعضها نسبة الى البعض
بالتقدم والتاخر بل نسبة الجعل كذلك وهو ظاهر واعترض عليه بان الواحد
الطبيعي حسبما اشرنا اليه واحد حقيقي وقد يكون لبعض اجزائه كالحيوان
الى البعض آخر كهيئة هذه النسبة ثم الواحد الحقيقي بالمعنى الذي توهمه هذا القايل
وهو ان لا يتحقق بين اجزائه عارض في الوجود يخرج عنه لا بالمعنى الذي اراده
القوم اقول لا يجوز في اطلاق الواحد الحقيقي واراده المعنى الذي قصده القايل
بل هو احق بهذا الاسم على ان المناقشة في اللفظ بعد ظهور المعنى ليس من دأب
المحصلين   الترتيب المعين الخ قيل كتب العلامة على حاشية هذا الموضع
انه لا يلائق المراد بالتعيين اما التعيين الشخصي والتعيين النوعي فان
اراد الاول لم يكن التاليف المعين اعم من الترتيب المعين لامتناع كون
الشخص اعم من شخص اخر وان اريد الثاني كان بينهما مساواة لانا نقول
المراد تعيين كل منهما اضافية الى الافراد الواقع هو فيها وتعيين التاليف جنسي
وتعيين الترتيب نوعي لاعتبار التقديم والتاخر في الترتيب دون التاليف
اقول ليس هذه الحاشية منقولة عن الاستاد قدس سره في النسخ التي رايناها او فيها نقل
عن خط الشريف وفيها من المناقشة ما لا يخفى فان اعتبار التقدم والتاخر في الترتيب
دون التاليف لا يقتضي الا انحصار الاولى بالاضافة الى موجبهما نوعا والثاني

جنسيا

جنسيا   فبنى على ما اختاره قيل لا اختار الامام ان التصورات كلها ضرورية
لم يحقق تصديق توقف طرفاه او احدهما فقط على الكسب رايه ويجب لم
يلزم اكتساب التصديق من القول الشارح كما ذكره العلامة التفتازاني قوله من ثمه
لزم اكتساب التصديق من القول الشارح منظور فيه اقول للامام وان اختار
ذلك فهو باطل في نفس الامر فاذا لزم بطلانه واثبت عليه ذلك بالدليل لزم اكتساب
التصديق من القول الشارح فليس كل ما يلزم احدا من المحذورات يجب ان يكون
مبنيا على المقدمات المسلمة عنده بل قد يكون مبنيا على المقدمات المسلمة
عنده بل قد يكون مبنيا على مقدمات سيكون لكن يلزم الالزام فيها واثباتها
عليه فافهم   يتوصل بها معناه فيتوصل بها قيل لا يظهر لذلك وجه
وجه والاظهر ان يقال معنى التوصل بالامور ايصالها الى التحصيل غير الحاصل
هنا ان يجعل تلك الامور المرتبة ذريعة الى التحصيل سواء ترتب على هذا التحصيل
اولم يترتب كما يجعل الحركة ذريعة للوصول الى البلد فربما ينتهي الحركة الى ذلك
البلد وتحصيل الوصول المطلوب وربما لا ينتهي اليه ولا يحصل الوصول المطلوب
وقول الاكثر ان معنى التوصل بشيء الى الشيء ان يوصل بسبب الشيء الاول الى
الشيء الثاني فاذا لم يتحقق الوصول لم يصدق التوصل حقيقة كيف لا و
التوصل مشتق من الوصول معنى صيغة التفعل هنا التدرج فيكون
معناه الوصول التدريجي بسبب ذلك الشيء فثبت المناقشة في توجيه الاستاد

يجري فيما ذكره والحمل على جاز في التوجيهين وبملاحظتها على هذا الوجه ان
الترتيب يترتب صورها قيل هذا الكلام يدل على ان ترتيب المعلومات
مقدم على ترتيب المعلوم وليس كذلك بل الامر بالعكس واعترض عليه بان مبنى
هذا الكلام وما ذكره العلامة انفم على ان يكون المعلوم غير العلم بالذات
متى يكون غيرهما هو علمنا منكشفا علينا كما تقتضيه النظر الجليل وهو مخالف
لما يقتضيه النظر الدقيق وذهب اليه ارباب التحقيق من ان المعلوم بالذات
هو العلم ليس الا وليس لنا شعور واطلاع بغيره والامر الخارج معلوم بالعرض
لا بان لنا اطلاعا عليه بل لنا اطلاع على العلم المعلوم بالذات المنطبق
عليه بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه وبواسطة الانطباق المذكور يسرى
الحكم اليه اقول هذا ما ذكره المعترض ثم ذيل كلامه بايراد الشبهات
على ذلك ودفعها والمؤيدات لكون المعلوم بالذات هو الصورة تركناها
ونحن لا ننازع في ذلك بل حققناه في تعليقاتنا وقد صرح به الشيخ و
الفارابي وغيرهما لكن النزاع في ان مبنى كلام الاستاد على خلافه فان
الاستاد قد صرح في مواضع من تصانيفه بان الموجود في الذهن هو عين
الامر المعلوم كالشبح والمثال وما ذكره ههنا من ان المراتب بالذات
والقصد الاولى هو المعلوم دون العلم لا يدل على مغايرة العلم والمعلوم
بالذات بل على المغايرة بالاعتبار ولا ينكره احد فان الصورة التي باعتبار

علم

علم باعتبار ومعلوم باعتبار كما اشتهر بين المحققين وشاع في كلام الاستاد قدس
سره ان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار واذا كان
كذلك ان يكون ذلك الترتيب متعلقا اولا وبالذات بالشيء من حيث
انه معلوم وثانيا وبالتبع به من حيث انه علم فالنسبة اليه قدس سره فرية من
غير مرية فان الفاعل الى قوله من المحمولات قيل ذكر الفاعل في هذا
المقام غير صحيح لان المحمول المأخوذ منه ههنا هو الترتيب وهو غير خارج
عن النظر بل هو عينه عند المتأخرين قيل وتوجيهه ان يقال ان اراد
بالمحمول المأخوذ من الفاعل ما يدخل الفاعل في مفهومه فلا نسلم ان التعريف
بالفاعل يلزم ان يكون محمولا كذلك الا ترى ان تعريف النظر بالترتيب تعريف
بالفاعل ولا يدخل الفاعل في مفهومه لان دلالة الترتيب التزامية كما اعترف
به وان اراد ما هو اعم مما يدخل الفاعل في مفهومه ومما لا يدخل فيه ويدل عليه بالالتزام
فلا نسلم ان المحمول المأخوذ من الفاعل بهذا الوجه خارج عن الشيء وهو ظاهر جدا اقول
المراد بالمحمول المأخوذ من الفاعل كما صرح به الشارح ما يحصل الشيء بالمقايسة الى الفاعل
ومن البين ان ما يحصل الشيء بالقياس الى الفاعل يكون خارجا عنه ضرورة ان
ما يعرض الشيء بالقياس الى غيره يكون نسبة بين ذلك الشيء وغيره والنسبة خارجة
عن المنتسبين ضرورة واذا جعل الفكر نفس الترتيب كما هو ظاهر العبارة لم يكن
تعريفا بالفاعل لان الترتيب ليس امرا يحصل للفكر بالاضافة الى الفاعل بل هو

في نفس الفكر وذلك ظاهر الا انه قدس سره بنى الكلام ههنا على مختار الاولى
من ان الفكر هو مجموع الحركتين كما ذكر بعد ذلك انه الحق بهذه العناية لا
مذهب المتأخرين وح يندفع الايراد ويكون تعريف الفكر بالترتيب مشتملا
على مسامحة كما في تعريف العلم بحصول الصورة وعلم المعاني يتسع تراكيب البلغاء
انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة فيه بحث ظاهر لان القيد اذا لم
يكن ضروريا لم يكن المقيد ضروريا ولا شك ان المشتق منه داخل في مفهوم المشتق
فاذا كان المراد من الشيء ما صدق عليه يكون معناه مثلا الانسان مع صفة
الضحك فقد يكون مادة الضرورة وحاول بعض الناظرين الجواب عنه بان مراد
العلامة بما صدق عليه الذات المعينة بدون الوصف كما يفصح عنه قوله فان الشيء
هو الانسان دون ان يقول له الضحك كما لا يخفى فلا يرد ولهذا السؤال اصلا
لان معنى الضاحك على هذا التقدير هو الانسان ان يكون قولك الانسان
ضاحك بمنزلة الانسان انسان والحاصل ان الشارح لما قال معنى المشتق شيء له المشتق
منه رده العلامة فيه بانه ان كان معناه مفهوم ذلك لزم دخول العرض
العام في الفصل وان كان معناه ما صدق عليه ذلك لزم انقلاب مادة
الامكان ضرورة اقول قد ذهل عن ان الترديد على هذا الوجه لا يكون حاصرا
اذ يجوز ان يكون معناه ما صدق عليه مع قيد الاتصاف بالمشتق منه بل
هو الا صالة النظر اذ لا يذهب وهم الى خروج معنى المشتق منه كيف

يتوهم

يتوهم ذلك عاقل على هذا التقدير لا يلزم الانقلاب والحاصل انه ان اراد
بالشيء في من الترديد ما ذكره بقي شق اخر وهو ان يكون معناه الانسان
مثلا مع صفة المشتق منه فلا يكون الترديد حاصرا وان اراد اعم من
ذلك ومما يعتبر فيه الصفة لم يلزم الانقلاب ثم قال هذا المجيب فان قلت
اذا كان الشيء خارجا عن مفهوم المشتق كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن
مفهومه والحكم مفهومه في الحدث والنسبة وح لا يصح الحكم بالاتحاد مثل الناطق
مع زيد لكن صح حمل مفهوم الناطق عليه لهو هو كما لا يخفى قلت لا يلزم
من خروج الشيء عن مفهوم المشتق خروج ما نسب اليه الحدث عنه لجواز ان يكون
معتبرا في مفهومه ملحوظا يتعلق ذلك الحدث به لا بمفهوم الشيء ونظائره من
الامور العامة حتى توجه ما ذكره العلامة وان الامر العام غير مفهوم المشتق
اقول الامر المعتبر في مفهوم من المفهومات يكون لا محالة من معنيا من المعاني سواء
كان عاما او خاصا فاذا كان ما نسب اليه معتبرا في مفهوم المشتق يكون لا
محالة معتبرا بعنوان من العنوانات سواء كان ذلك العنوان مفهوما يتعلق
به الحدث او مفهوم الشيء او غيرهما كما بيناه كان ويعود الكلام فيه فلا نفع
في العدول عن الشيء الا متعلق الحدث والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق الذات
اصلا لا عاما ولا خاصا فان معنى الكاتب مثلا هو نوشنده ثم العقل يحكم
بان هذا المفهوم لا يوجد الا ما هو الامر اخر وصف له كان معنى الخشب مثلا

نفس تلك الحقيقة ثم البرهان الدال على اثبات الهيولى دل على ان ههنا شيئا هو الهيولى
صار حسا وما ذكره القوم من ان الوصف لفظ دال على ذات مبهم باعتبار معنى
معناه انه يدل على امر موصوف بالمشتق منه اذ الذات باى عنوان تعتبر
معنى المشتق تخرج عن الوصف وبه ظهر فساد الاستدلال بمثل اسمى الزمان و
المكان وغيرهما فلو كان معنى الكاتب مثلا ذات ثبتت له الكتابة بكان
من افراد الاسماء وكان افراد الكاتب وصفا بالكتابة لكان كذلك المفهوم
المعتبر فيه مشتملا على التكرار فيكون قولك الشيء الكاتب بمنزلة قولك الشيء
الشيء الكاتب واذا اخذ امر معين كقولك زيد الكاتب يكون بمنزلة قولك
زيد الشيء الكاتب ولا يخفى انا لا نجد تفرقة بديهية بين المعنيين فانه لا يلاحظ
حال افراد الكاتب على الموصوف لا عاما ولا خاصا بل معناه انه موضوع للمعنى بوجه
لذات غير معلومة لا باعتبار هذا المعنى على ما هو عادة القوم في قولهم الشيء قد
يعلم بوجه من الوجوه وعلمهم الشيء الذي هو ذو الوجه معلوما بالوجه في فصل التعريف
ان الوصف موضوع لذات مبهم معلوم بوجه الاتصاف بمعناه وقد عرفت
في موضعه ان العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار وان عبارة المتاخرين في الوصف عنهما وان اوهمتا الاختلاف
بالذات فليس الامر كذلك بحسب نفس الامر فكذلك عبارتهم في تعبير الوصف
يوهم ذلك بحسب الظاهر لكن الحق انه موضوع لوجه معين للذات المبهمة و

كما

كما فصلت في الفوائد من تعاليقنا واذا اتضح ذلك علمت ما في كلام
هذا القائل ونحوه ثم قال نعم لما كان معنى المشتق هو الامر المجمل الذي من شأنه
ان يفصل الى ما له الحدث كان الحدث وما نسب اليه والنسبة بينهما
حاصلة فيه بالقوة واذا اراد العقل ان يفصله يحتاج الى ان يعبر عن المنسوب
به وما نسب اليه الحدث فنقول في تفصيل الناطق ما له النطق وح تخرج الامور
الثلاثة من القوة الى مرتبة الفعل فذلك الامر العام بالضرورة يحدث عند
التفصيل لا لا نظرا به في المجمل اقول التفصيل والاجمال صفتان للعلم ولا
فرق بين المجمل والمفصل الا بان ما علم بالعلم الاجمالي علم بصورة وحدانية
وما علم بالعلم التفصيلي معلوم بصورة متعددة بحسب تعدد الافراد فلا فرق
بين المعلومين بحسب الذات فالمدركات التفصيلية مسطورة في المدرك الاجمالي
قطعا ولولا ذلك لم يكن التفصيل تفصيلا له ضرورة انه اذا كان في صورة التفصيل
معلوم زائد على ما هو معلوم اجمالا كان كذلك على امر زائد على المعلوم الاجمالي
فلا يكون تفصيلا له وذلك ظاهر اذا لكان انطواء المفصل في المجمل كما زعمه
قلنا ليس من بينها اهم قيل قد كتبت العلامة على الحاشية ان هذا الجواب لا يخرج
عن ضعف اذ لا يلزم ان لا يكون كل من المشتق والنسبة محمولا بل اللازم ان يكون
المجموع محمولا ولا شك ان المجموع الذي هو المشتق منه والنسبة محمول فلا يلزم المحذور
اذ لا يلزم نقل الكلام الى ما سقط وفيه تامل اذ لا يصح ان يحمل مجموع النطق والنسبة

على الانسان بهو هو وهو ظاهر اللهم الا ان يعني بالحمل النسبة كما في مثل ضرب زيد الحكم
بالاتحاد الموضوع مع المحمول كما هو المشهور ورح يستقيم ما ذكره لو لم يشترط صحة حمل التعريف
على المعرف بهو هو اقول منشأ هذا التامل الصادق لان غرضه قدس سره ان
المجموع على الوجه الذي اعتبر في معنى المشتق محمول على الوجه الذي اعتبر في التحليل
نظر في ذلك بان يقال ان معنى ضرب هو الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل الا انه
لا يقوم هذه المذكورات مقام ضرب حتى يقال الضرب والزمان والنسبة الى
زيد كما يقال ضرب زيد بل ذلك كما سبق اشارة اليه اشارة الى معنى ضرب بالتعريف
من التحليل كذلك ههنا معنى الضارب عنده هو الامر الذي يحلل الضرب حمل لا كهذا
المذكورات على هذا الوجه معناه ثم ان الاستاذ ذهب في حاشيته شرح التجريد الى
ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي الوصفيات بمعنى الاتصاف
والكلام ههنا في المشتق الذي هو فصل فلا يستقيم جعل الحمل بمعنى النسبة بناء
على ما ذهب اليه اعتمادا على ما سيحقق في فصل التعريفات قيل ما
سيذكره في فصل التعريفات لا يدل على انه جوز التعريف بالمعاني المفردة لانه
قال ثم تارة ان جوز التعريف بالمفرد وافرد عند من يجوز التعريف
بالمفرد وليس ثمة كلام يستدل به على تجويز التعريف بالمفرد سوى ما ذكر ولا
يخفى عدم دلالته عليه فكيف يصلح قرينة على ما ذكره واعترض عليه بان المص
قال في فصل التعريفات فالنزاع في التعريف بالمفرد لفظا ان اريد بالتعريف

المعنى

المعنى على المسامحة على تفسير النظر والا فلا شك في امكان وقوع التصور بالمعاني
البسيطة وهذا الكلام من الشارح يصلح قرينة على ما ذكره العلامة كما لا يخفى
واقول لا نم انه لا يصلح قرينة على ما ذكره اذ هذا الكلام انما يدل على وقوع
التصور بالمعاني البسيطة وقد قال الشارح قبيل هذا فليس كل تصور
تصورا هو معرف واقول قول شائع كما ليس كل تصديق حجة بل المعرف
وقول الشارح هو كاسب التصور والحجة كاسب التصديق ولهذا وجب ان يكون مؤلفا
تأليفا اختياريا مسوقا بتصور المطلوب الى تحصيله انتهى فقد صرح بان وقوع التصور
بها لا يدل على كونها معرفا فلا يصلح قرينة له وغير مندرج تحت الضبط
قيل فيه نظر لانا لا نم عدم الاندراج تحت الضبط وكيف لا يكون مضبوطا
والفصل والخاصة معلومان وفي المواد التي يكون التعريف بالجنس والفصل و
بالجنس والخاصة فيمكن التعريف بكل منهما وحده كما يمكن التعريف بكل منهما مع
الجنس واعترض عليه بان مبنى ما ذكره على ان يكون التعريف بالفصل تعريفا
بالمفرد وكذا التعريف بالخاصة ولم يثبت ذلك لما مر انفا اقول هذا غير موجه
لان المورد منع الاندراج تحت الضبط وقوله وكيف لا يكون مضبوطا الخ سند
للمنع ويكفي في السند الاحتمال ومطالبة المانع باثبات السند والعقد في المنع بانه
لم يثبت خارج عن قانون التوجيه بل لو اثبت ان التعريف بالفصل والخاصة ليسا
تعريفا بالمفرد لم يندفع المنع فكيف لم يثبت الاتفاق وداع الخ

قيل فان قيل هذا يدل على ان النزاع في ان الفكر هو الحركتان او الترتيب اذا الكل
متفقون على ان الفكر هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل هو
الحركتان او الترتيب فذهب الى كل منهما فريق فالنزاع معنوي ليس المراد
ان لفظ الفكر موضوع لمفهوم قولنا فعل صدر عن النفس لتحصيل المجهولات
من المعلومات ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع معنويا بل الاتفاق
على ان ما يسمى بالفكر يصدق عليه هذا المفهوم والاختلاف في ان المصدق عليه
هذا المفهوم هل هو الحركتان او الترتيب يسمى كل منهما بالفكر ما زعم انه هو المفصل الكامل
فالنزاع اللفظي يتفرع على نزاع معنوي واعترض عليه اما اولا فبانه اذا كان هناك
نزاع لفظي يتفرع على نزاع معنوي كما حسبه والمستقيم الحصر الذي ذكره العلامة بقوله
فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا بحسب المعنى وهو في صدد توجيه كلامه واما
ثانيا فلان القوم قصدوا النزاع اللفظي بالا يكون بحسب المعنى نزاع اصلا ومثل
هذه الصورة من النزاع لا يطلق عليه النزاع اللفظي كالنزاع في الزمان و
المكان هذا او بيانا ان النزاع لفظي انهم لما اتفقوا على ان الفكر فعل صادر
عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات لم يكن منهم نزاع في ذلك ولما بينا ان
الانتقالين والترتيب كلاهما صادران لاستحصال المجهولات لم يكن منهم نزاع
في هذا ايضا فبقي النزاع في ان لفظ الفكر يطلق على اي الامرين من غير ان
ينكر احد الفريقين ما يثبته الاخر فيكون النزاع لفظيا واقول الحصر النزاع

فيماذكر

فيماذكر منهما نزاع في ان سبب حصول المطلوب هو مجموع الانتقالين والترتيب لازم
للسبب من غير ان يكون سببا او السبب هو الترتيب كما صرح به الاستاد في دليل
الفريقين حيث قال في دليل من قال انه مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من
المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو لازم له وقال في دليل العكس بانه الترتيب
لان حصول المجهول منه دائر عليه وجودا او عدما واما الانتقالات فهما خارجان
ولا شك ان هذا النزاع معنوي اذ يثبت احد الفريقين ما ينفيه الاخر السببية فان الفريق
الاول يثبت السببية للانتقالين ويجعل الترتيب لازما للسبب غير سبب والفريق
الثاني يجعل الترتيب سببا والانتقالين خارجين عن السبب يحصل احدهما لا زما
للسبب والثاني مصاحبا له في الاكثر لا يقال لعله وقع الاتفاق على ان كلا منهما
سبب فلم يبق النزاع الا في اطلاق لفظ الفكر لانا نقول هذا الاتفاق غير مسلم بل هو مما
لا يشير به كلام الاستاد كيف قدس سره ولو كان النزاع في مجرد اطلاق اللفظ لم
يقل ذهب المحققون الى ان الفكر هو كذا وتعليله بان السبب الموصل الى المطلوب
وجوده والعدول وذهب المتاخرون الى ان الفكر هو الترتيب لان حصول المطلوب دائر عليه
وجودا وعدما اذ يقال مثلا ذهب المنطقيون الى ان الكلمة هو الفعل فقط والنحويون
الى انه اللفظ الموضوع لمعنى مفرد واستدل المنطقيون كذا والنحويون كذا الى الكلام
قدس سره وصرح في ان كلا منهما ثبت التسمية لا يسمى فكرا او مقصده على نحو الاخر فكرا فيكون
نزاعا معنويا وذكر في المعقولات قوله من باب الكيف هيهنا بحث اورده

لجب مراتب الالتفات فيكون الحركة في الصورة التي هي كيف بان يضعف
صورة الصغرى بالتدريج الى ان يتصف النفس بصورة الكبرى فيتدرج
هذه الصورة في القوة الى ان تبلغ الى النتيجة لم يوجد كل التعدد ومنهم من قال
الحق ان الفكر ليس حركة بل حالة شبيهة بالحركة من حيث انها يستلزم
الزمان ولهذا قال الشيخ في اوايل برهان الشفاء قد علم ان الفكر امر كالحركة
للنفس تستعمل فيها شيئا الى شيء وتتردد طالبا لا واحد اقول لا يخفى ان اطلاق
الحركة على الامر الذي يوجد باستلزام للزمان في غاية البعد فان قيل او دفع
يستلزم الزمان ضرورة ان الآن طرف الزمان لا يوجد بدونه ولا
يطلقون الحركة على الحدس لا يقال انه لازم منه اطلاق الحركة على مجموع الانتقالين
اللذين منهما زمان لانا نقول ذلك شبيه بان يطلق الحركة على مجموع
الكون اللذين منهما زمان بسبب استلزامها الزمان ولا يخفى شناعة
هذا على قياس ذلك يطلق الحركة على الحدسين اللذين منهما زمان
الا ان التالي لازم لا يوجد به وفيه قيل لزوم الانتقال في
المبادي المترتبة الى المطلوب للترتيب كيف وقد سبق في حواشي شرح خطبة
الكتاب ان صاحب الملادة المتناهية وان رعى جميع القوانين المنطقية
وعرض الكفار عليها اخطأ في الانتقال الى المطلوب لتقدم تفطنه الانه رابح
واعترض عليه بان العلامة لم يدع ان الانتقال الثاني لازم للترتيب في نفس الامر

في حواشي الشمسية وتحقيقه ان الحركة على ما حقق في موضعه تستلزم ان يكون
للمتحرك في كل آن يوجد في زمان الحركة فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون
له في الآن السابق ولا في الآن اللاحق ولما كان الزمان قابلا للقسمة
الغير المتناهية والانات الموجودة فيه غير متناهية كذلك الافراد
الموجودة من هذه المقولة للمتحرك والنفس في صورة الفكر ليست كذلك اذ ليس لها
في زمان الفكر الا العلم بمعلومات متناهية كالجنس والفصل والصغرى والكبرى
وهذا السؤال تفطنت به منذ اربعين سنة وقد لاقيت بعض الفضلاء الذين علقوا
الحاشية على حاشية المطالع والشمسية فمارسته اثنين وسبعين وتمام ما يرد بلى
فاوردوه عليه هذا الايراد فذهب اولا الى ان الزمان مركب من الانات
كما هو مذهب المتكلمين حتى لا يلزم لا تناهي المعلومات فنبهته على فساده ولم
الكلام مع الحكماء القائلين بانقسام الزمان الى غير النهاية ثم ذهب الى ان
الحركة في الانتقالات بان يكون الالتفات الى المعلوم الاول ويتدرج
في الضعف الى ان يتصف الى المعلوم الثاني ويتدرج الالتفات الى
الثاني في القوة الى ان يلتفت اليه بالكلية ثم يتدرج هذا الالتفات
بالقوة الى ان يلتفت اليه بالكلية فنبهته على ان الالتفات فعل من افعال
النفس عند القوم والحركة عندهم منحصرة في اربع مقولات هي الكم والكيف
والاين والوضع فلم يلج وانقطع هذا ولو قيل بان الصورة تقوى وتضعف

لجب

حتى يتوجه عليه منع اللزوم المذكور بل لبث ذلك الا المتاخرين ولولا انهم ذهبوا
الى اللزوم المذكور لم يعتبروا في تعريف القياس لزوم قول آخر منها ولعل حكم
المتاخرين باللزوم المذكور مبني على عدم اعتبار حال المتناهي في البلادة اذ لا
قدرة له على الاكتساب وليس للنفس بالقياس اليه فائدة اقول فيه نظر اما
في الجواب فلان المورد انما اورد السؤال على دعوى اللزوم سواء كان القائل
بزيد او عمرو او لم يخص ارادة لشخص معين حتى يدفع بان ذلك الشخص لم يدع
ذلك بل نقله عن غيره على ان سياق كلام الاستاد قدس سره ظاهر في تسليم اللزوم
المذكور او لم يذهب دعوى اللزوم اليهم بل ساقها سياقا للامر المقرر وايضا قوله
لولا انهم ذاهبون الى اللزوم المذكور لم يعتبروا في تعريف القياس لزوم
قول آخر منها مشعر بان لا يذهب الى اللزوم وهم المحققون بناء على تخصيصه دعوى
اللزوم بالمتاخرين وزعم ان الاستاد والمحققين لم يقولوا به لا يعتبر
في تعريف القياس لزوم قول آخر عنه وليس كذلك فان القوم عن آخرهم عرفوا
القياس بالقول المؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر واما في الاعتذار
عن المتاخرين في دعوى اللزوم فان عدم اعتبار حال شخص لا يصحح دعوى
اللزوم فيما ليس لازما مثل ان يقال كمال القوة النطقية لازم للانسان لانه
لا اعتداد للمتناقضين وامثال ذلك انما يلائم الخطابيات دون البرهانيات
كما ستنبه عليه قيل حاصله ان الصناعة الموقوفة على الفكر مجموع الحركتين يحتاج

موقوفة

موقوفة صحتها الى الصناعة لجزئيها بخلاف ما ذهب اليه المتاخرون فانه في موقوفة صحة
الترتيب لا يحتاج الا الى احد جزئيها وفيه بحث لان صحته بالمعنى الذي ذهب
اليه الاوائل ايضا متوقف للصورة والمادة جميعا لما عرفت من الترتيب اشارة
الى الصورة والامور اي صحته الى المادة وقوله يتوصل بها الى تحصيل غير
الحاصل اشارة الى المناسب فظهر ان الفكر بهذا المعنى ايضا مما يحتاج في موقوفة
صحته الى جزء الصناعة وايضا عرض عليه بان اراد بالتعرض للمادة ان تعريفهم
يدل على ان المادة من افراد الفكر فمن البين انه ليس كذلك وان اراد انه
يدل على انه او يتعلق به تم لكن كيفية تحصيل متعلق الشيء ليست من احواله
حتى يكون بيان كيفية تحصيل متعلقه من افراد العلم المتكفل لبيان احوال
ذلك الشيء بخلاف تعريفه بالانتقالين فانه يدل على انه كل منهما من افراد
الفكر ويكون بيان احوالها وظيفة للعلم المتكفل لبيان احواله اقول لا نم
ان بيان كيفية تحصيل متعلق الشيء لا يكون من افراد العلم الكافل لبيان
احوال ذلك الشيء وذلك لانه اذا تكفل علم بيان صحة شيء وفساده تارة من
حيث ذاته واخرى من حيث متعلقه كموضوع فلا بد لهذا العلم من بيان ذلك
المتعلق وما يصلح بحصول ذلك الشيء على وجه الصحة وايضا لا يلزم ان يكون
بيان احوال جزء الشيء من وظائف العلم المتكفل لبيان احوال ذلك الشيء
الا ترى ان الهيولى والصورة جزآن من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي

وليس بيان احوالهما من وظائف ذلك العلم بل من وظائف الالهي كما لا يخفى على من له
ادنى دراية فلا فرق بين الجزء والمتعلق من حيث ان كلا منهما ليس موضوع العلم
الكافل لبيان حال الشيء وان احوال كل منهما قد يكون له مدخل في احوال
الموضوع والحركتان الخ فتلك الحركتان مختلفان في المسافة اذ
مسافة الاولى هي الامور الحاضرة عند النفس من جملتها المطلوب ومسافة الثانية
هي المبادي والمطلوب وانما اعتبر المبدء والمنتهى داخلين في المسافة اذ لو اعتبر
ما هما خارجين عنها لكان المسافة في الحركة الثانية جزءا واحدا من المبادي اذ
الجزء الاخير منها انما هو المبدء والمطلوب هو المنتهى فلم يبق الا جزء واحد وهو لا يصلح
مسافة للحركة التي هي امر تدريجي ولو جعل مجموع المبادي مبدءا لم يبق مسافة اصلا
وكان المسافة في الحركة الاولى ايضا كذلك كما اذا انتقل الذهن من المطلوب الى الفصل
مثلا ثم الى الجنس فان المطلوب والجنس خارجان عن المسافة وعلى هذا التقدير
فلم يبق الا الفصل وهو لا يصلح مسافة للحركة ومجموع المطلوب والجنس والفصل على تقدير
فلم يبق شيء واذا عرفت هذا التصوير عرفت ان الاختلاف في المسافة ليس
بلازم لكن قوله وما فيه الحركة الحدود والذاتيات والعرضيات يدل على اعتبار
خروج المطلوب عن المسافة واعترض عليه اما اولا فلانه لو كان المبدء والمنتهى
داخلين في المسافة لزم خلوها عن المبدء والمنتهى بعد وهو ما ثانيا فلانه لا يلزم
من خروج المبدء والمنتهى عن المسافة بقاؤها على جزء واحد في الانتقال الثاني

وتحقيق

وتحقيق ذلك انه لا انتهاء للانتقال الاول الى حصول المطلوب الذاتيات مثلا
في النفس لا يكون الانتقال الثاني فيها يجب حصولها مرة اخرى والا لزم
تحصيل الحاصل بل بحسب الالتفات من بعضها الى البعض الآخر عند ترتيبها وذلك
يكن بجمع الالات ثم قصدها فانه حال القصد الى الالات اي حصلة عنده وترتيبها
لا انه يحصلها مرة اخرى فاذا كون الذاتيات يجب حصولها نهاية الانتقال
الاول ويجب الالتفات اليها عند ترتيبها مسافة الانتقال الثاني على الاجزاء
الواحد وهكذا الحكم في العرضيات والمبادي اكتساب القضايا فان اعتبرت للمقدمات
نهاية للانتقال الاول كانت يجب حصولها نهاية ويجب الالتفات اليها
عند الترتيب مسافة للانتقال الثاني وان اعتبر الحد الاوسط نهاية له كان
التصديق بالمقدمات مسافة للانتقال الثاني واما ثالثا فلان بقاء
مسافة الانتقال الاول على جزء واحد انما يلزم لو اعترف العلامة بتحقق
الحركة الاولى اذا انتقل من المطلوب ابتداء الى الذاتيات وله ان يلتزم
ان لا يتحقق في تلك الصورة الحركة الاولى كما في القضايا التي قياساتها معها
ثم لا يذهب عليك ان بناء الكلام هذا القائل وما ذكرناه عليه هاهنا على ان يكون
الانتقال الفكري حركة وقد عرفت انه حالة شبيهة بالحركة فح لا يتوجه ما ذكره
اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله لو كان المبدء والمنتهى في المسافة الخ ان اراد
بالمبدء والمنتهى هو الامر المعلوم اولا والامر المعلوم آخرا فالايلزم من كونهما داخلين في

المسافة خلو المسافة عند المبدء والمنتهى بل يكون بداية المسافة ونهايتها
او من خارجهما عن المسافة واما علمان مغايرين للمطلوب والمبادى واما خلو
النفس عن المعلوم بالفعل ان امكن واما ثانيا فلان ما ذكره كلام على ان الفكر حركة
بالحقيقة كما صرح به اولا واذا حصل المبادى باسرها لا يكون الحركة الثانية في الصور
كما اعترف به ولا في الالتفات لانه فعل من افعال النفس ولا يتحقق الحركة في غير
المعقولات الاربع عندهم كما مرت الاشارة اليه فلا تحقق الحركة اصلا واما
ثالثا فلان من اعترف بان الانتقال من الجنس الى الفصل ثم الى المطلوب الحركة
الثانية فلان لم يسلم ان الانتقال من المطلوب الى الفصل ثم الى الجنس حركة
او يكون مكابرة لانهما يشتركان في ان المعلوم في كل منهما ثمة اشياء
مترتبة فالقول بان احدهما حركة دون الاخر تحكم بحت الحدس
الحدس عدم الحركة في مسافة قيل فيه نظر لجواز ان يكون الحركة الاولى
في المبادى فقط واعترض بان المبادى نهاية الحركة الاولى فكيف يكون
مسافة لها اقول كلام القائل مبني على ما ذكره الكسيا وسابقا من ان الحركة
الاولى قد يكون من المطلوب الى الجنس ثم الى الفصل وقد مر الكلام عليه وعلى ما
اورده عليه ومنهم من تعسف قيل وجه التعسف ان اللفظ عند الاطلاق
بلا قرينة محمول على معناه المطابقي لا على فرده الكامل اقول الاولى في وجه التعسف
ان يقال لعنه المذكور للجهل اعني الاحتياج الى النظر معنى عدم ذكر الجهل لان

منشا

منشا البطلان لزوم عدم الاحتياج الى النظر فذكر الجهل قبله للغو على انه يصير
عند التحقيق السالي عن المقدم لا تغاير بينهما الا بضرب من التكلف فان
ما هو منشا الفساد هو عدم الاحتياج وهو البداهة بعينها ووجه التكلف
ان المعتبر في البديهي عدم احتياجه الى النظر والثاني عدم احتياجا
ومن البين ان اللازم الثاني آخر قيل هو يستلزم حصول كل منهما على نفسه ا
بمرتبتين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعد عن الوقوع لان استحالة
توقف الشيء على نفسه باعتبار استلزامه المغايرة كما اشار اليه قدس سره ولا
يتفاوت الامر في ذلك لوحدة المرتبة وتعددها وهو ظاهر فاذا كان كل منهما
حاصلا قبل حصوله بمرتبتين زاد الاستحالة والبعد عن الوقوع بمرتبة وهكذا او
هو اشد في الاستحالة واعترض عليه بان توقف الشيء على نفسه محال من
وجهين احدهما استدعاء المغايرة اذ التوقف نسبة والثاني استلزامه تاخرا
لشيء عن نفسه كما ان حصول الشيء قبل حصوله محال من وجهين احدهما استدعاء
المغايرة اذ القبلية نسبة والثاني تقدم الشيء على نفسه وكان التقدم
بواسطة كونه في صورة الدور كان بمرتبتين او اكثر كذلك التاخر بواسطة
ذلك كان بمرتبتين او اكثر فاعتبار تخلف الاول في الصورة الاولى
دون الثانية واعتبار تخلف الثاني في الصورة الثانية دون الاول والحكم
بان الثاني اشد استحالة تحكم ظاهر اقول في حصول تقدم الشيء على نفسه لانها كحصوله

ليس من قبيل المبحث اذ الكلام ههنا في توقف وجود الشيء على وجوده كما في مثل الدور
فانه ليس المتنازع فيه اولا توقف الشيء على نفسه بل توقف الوجود المغاير
للذات على الذات انما يثبت استحالة ذلك بان يثبت ان الشيء اذا لم يوجد
لم يوجد وح يلزم توقف وجوده على وجوده ثم لا نم ان استحالة حصول الشيء
قبل حصوله بالنظر الى مجرد ذاته بل بالنظر الى استلزامه اجتماع النقيضين
وهو كونه حاصلا في المرتبة السابقة وغير حاصل والظاهر ان كونه اشد استحالة
لكونه اقرب الى استلزام اجتماع النقيضين الذي يحكم باستحالته اول الاوايل
حتى فلانه يمكن بيان استحالة التوقف باستلزامه الحصول قبل الحصول و
بيان استحالته باستلزام اجتماع النقيضين فافهم واستحالته ممنوع
قيل لو كان المعلوم كلها نظريا ويحتاج حصول كل منها الى ان يتقدم عليه واحد في
فمن ان حصل واحد من هذه الجملة حتى يحصل منه واحد آخر ومنشاء الاشتباه
انه اذا اعتبر ان واحدا منها حصل في واحد آخره ذلك الا وهو بالث و
هكذا الا يحيط العقل بجميع تلك العلوم بواسطة عدم تناهيها ولا يظهر امتناع
عنده ولا الحكم بهذه الملاحظة باستحالته اما اذا لاحظ جميع هذه العلوم مجملا
وتذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر ولا يشك في انها ما دامت
كذلك يمتنع ان يحصل شيء منها فتامل فان قلت دورات حركة الفلك عند
الحكماء امور غير متناهية مترتبة كل واحد منها معلل بما سبق عليها ويجري فيها ما ذكرتم

لانه

لانه لما توقف كل واحدة منها على واحدة اخرى يمتنع ان يحصل واحدة منها
متى يحصل منها غيرها فلو كان ذلك صحيحا لجميع مقدماته لما ذهب العقلاء الى
خلاف مقتضاه قلت حركة كل ذلك شخص واحد ازلي عندهم لا انها حركة
كثيرة معللة بعضها ببعض وتقسيمها الى الدورات واعتبار كل دورة حركة
واحدة انما هو بحسب اعتبار العقل وتعمله ولا يخفى تخصص الدورة بان تعد
واحدة فليس ههنا في نفس الامر حركات غير متناهية حتى يجري فيها الدليل
المذكور واقول القوم حكموا بالجواز انما هو في الامور الغير المجتمعة في الوجود كالحوادث
اليومية والصور الكائنة الفاسدة والاشخاص المتعاقبة لانواع المواليد
التي هي قديمة عندهم ولا يجري فيها هذا القدر والعجب ممن تصدى للتصنيف
في العلوم العقلية كيف يذهل عن مثل هذا ويتوهم انحصار الحوادث الغير الاول
لها في الدورات الفلكية ويوطن نفسه على انه اذا نفى التعدد عنها تم له
هذا المطلب والله تعالى عنه الكلام نسأل الله العفو والعافية عن مواقع الملام
مبني على حدوث النفس قيل لنا ان نتمم الكلام بدون حدوث
النفس قيل لنا بان نقول لو كان الكل كسبيا لامتنع حصول شيء من
التصورات والتصديقات لان الكل متاخر عن النظر ضرورة ومتاخر لحقوق
جنس النظر عن تحقق جنس المعلومة لانه الحركة في المعلومات او ترتيب
المعلومات على اختلاف الرايين فاذا المعلومية قبل النظر فلا يمكن النظر اصلا

قبل حصوله منع ظاهر لان تقدم الشيء على نفسه هو بعينه حصوله قبل حصوله للازما
وح يظهر وجه كونه اشد استحالة لان استحالة في مرتبه ما جعله المعترض للازما
الاول عين تأخر الشيء عن نفسه وقبل اللازم الثاني اشد استحالة لان الاستحالة
في توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله الا بعد نفسه باعتبار جعل حصوله على تقدير
الوقوع معلولا لنفسه اما جعل عدم الحصول فليس محالا لجواز وقوعه على الاستمرار
واما الاستحالة في تقدم الشيء من نفسه فهي باعتبار كون الشيء حاصلا وهو لم
يحصل بعد ومن البين انه اشد استحالة والحاصل انه يلزم من تقدم الشيء على
نفسه اجتماع الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك بل عدمه
فقط فيكون فيه وجه كون الوجودي لا لانه محال بنفسه اقول قد جعل هذا القايل
توقف الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه في مرتبه واحدة حيث قال لان الاستحالة
في توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله الا بعد نفسه الى آخره وحكم بان تقدم الشيء
على نفسه وتأخره عن نفسه في الاستحالة فيلي كيف وهما متضايفان متكافيان
وجودا وعدما وقيل كونه اشد استحالة لان المحذور فيه اكثر لانه يلزم منه
توقف الشيء على نفسه وتوقف وجوده على وجوده وتوقف المجموع على المجموع وتوقف
كل واحد على الآخر بخلاف اللازم الاول اذ ليس فيه الا توقف الشيء على نفسه
واعترض عليه بانه ان اراد توقف نفسه مع قطع النظر عن الوجود كان
تمثيله للواحد كما هو المتبادر منه فلا يلزم من توقف الحصول على الحصول ذلك اذ

حصول المعلول يتوقف على حصول موجده وليس ذاته معلولا للذات الموجبه مع
قطع النظر عن الوجود وان اراد توقف على نفسه توقفه عليه نظرا الى
الوجود فيرجع ذلك الى توقف الوجود عليه فلم يكن مغايرا اقول كلام القايل
الاول سخيف جدا لان اللازم الثاني حصوله قبل حصوله على الوجه العام
وهو لا يستلزم التوقف اصلا ولئن سلمنا استلزامه له فالتوقفات الثلثة
على فرض صحتها لازمة لتوقف الشيء على نفسه فقط بل لازمة للحصول قبل الحصول
بواسطة التوقف فكيف يكون الحصول قبل الحصول اشد استحالة من التوقف
ثم في كلام المعترض نظر حيث سلم ان ذات الانسان مع قطع النظر عن وجوده
يتوقف على الواحد بخلاف المعلول مع العلة فانه يتوقف وجوده عليها وذلك
لان الشيء انما يحتاج الى غيره في الوجود لان الامكان علة الاحتياج والامكان
نسبة بين الماهية والوجود فاذا قطع عن الوجود ولوحظ الماهية وحدها لم يتحقق
الامكان بحسب هذه الملاحظة فلا يتحقق الاحتياج ايضا ثم قال هذا المعترض
ويمكن ان يوجه ان استحالة توقف الشيء على نفسه انما هو بواسطة استلزام
امر ممتنع كتأخر الشيء عن نفسه وتحقق النسبة في امر واحد لا بالنظر الى مجرد
ذاته ولذلك جوز بعضهم كون الباري تعالى علة لنفسه بخلاف حصول الشيء قبل
حصوله فانه يستحيل بالنظر الى مجرد ذاته اقول من جوز كون الباري تعالى علة
لنفسه يزعم ان ذاته المقدس علة لوجوده وهو مغاير لذاته عندهم وهذا

واعترض عليه بانه ان اراد تنافى الكل عن النظر تأخر كل واحد من افراد المعلوم
عنه فمم لكن لا ينافى بذا تأخر جنس النظر عن جنس المعلوم لاحتمال ان يكون
لكل منها افراد غير متناهية ووقع كل فرد من افراد النظر بين فردي معلوم
فح يتقدم على كل معلوم نظر ويتأخر عن كل نظر معلوم وهذا هو المراد بتأخر جنس
النظر عن جنس المعلوم وان اراد به تأخر مجموع المعلومات من حيث هو مجموع
عن النظر فمم اذ هذا المجموع لما كانت غير متناهية بالفرض لا يتقدم عليها
مجتمعة شيء اقول الاظهر الاخصر ان يقال تأخر جنس النظر على جنس المعلومية
فان كل فرد من النظر متأخر عن فرد المعلومية كما ان كل فرد من المعلومية متأخر
عن فرد من النظر محتبس كل من المعلومية والنظر متأخر عن جنس الآخر فح من دون
وهذا واقع في المعدات الغير المتناهية كالبطر والبيض والنحو والثمر والاولى
ترتيبها الى غير النهاية كالدورات الفلكية اعترض عليه بان ما نحن فيه
قياس ما نحن فيه على الدورات الفلكية عند الحكماء ونظر الان حركة كل في ذلك
عندهم تحقق واحد ازلي وتقسيمها الى الدورات فرضية كتقسيم المسافة الواحدة
الى الاقسام الغير المتناهية فاما الواقع هناك امر واحد قابل للقسمة
الى غير النهاية لا امور غير متناهية تستند بعضها الى البعض وعلى تقدير
ان يكون القدم كلها نظرية ويكتسب كل منها من آخر فيكون هناك امور
غير متناهية في نفس الامر تتوقف حصول كل منها على آخر ويرد على هذا انه

ان حصل واحد

ان حصل واحد منها في نفس الامر حتى يحصل منها آخر ولا يرد ذلك على الامر الواحد
الازلي الواقع ويا كما انقضى اقول قد مر الكلام عليه والقول بهنا ان
الحكماء قيدوا استحالة التسلسل باجتماع الامور الغير المتناهية وجوزوا عدم استحالته
في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود مع ان ما ذكره من المنع جار فيها بان
يقال لما كان كل فرد منها موقوفا على آخر فمن اين حصل واحد منها في نفس الامر
حتى يحصل منها آخر سواء كان الدورات الفلكية من هذا القبيل اذ لم يكن على انا
نقول قد يتوهم عندهم ان تخصص وضع الاجسام هو الوضع السابق وتخصص
ذلك الوضع الخاص بوضع آخر سابق عليه وهكذا اجيبا ذكره في امتناع تجرد الهيولى
عن الصورة مع ان ما ذكره جار بهنا ثم نقول الجواب قوله من اين حصل
واحد منها في نفس الامر انه حصل كل واحد منها من العلة الفاعلية مع الآحاد
السابقة عليه ما الدليل على نفيه لان تصور ذلك الشيء ان كان
بطريق البداهة اقول فيه نظر لانه ان اراد ان كل ما يتوجه اليه العقل
فهو متصور بوجه ما بديهة اعم من ان يكون بكنهه او بغيره كيف وارضه فمم ولا
يلزم منه بداهة تصوره بالوجه المقابل لكنه قوله لان تصور ذلك الشيء ان
كان بطريق البداهة فذاك قلنا نختار انه متصور بكنهه بديهة مع ان تصوره
بالوجوه التي ليست كنهه كسبية وان اراد ان كل ما يتوجه اليه العقل فهو متصور
بالوجه المقابل لكنهه فهو غير مم اذ قد يكون متصور الكنه بهو ظ لا على

لا على

بالعلم لم يمكن ان يحصل آه لملاحظة غيره ويعلم ذلك الغير فاذن تقدم ملاحظة
وجه الشيء على ملاحظة هذا الوجه بالذات فلو كان هناك امر ان يحصل كل منها
وجها للآخر فان الملاحظة تقدم العلم بكل منهما على العلم بالآخر بالوجه المذكور
فلا يكون ان متصالفين لانهما متكافئان لا يتقدم لاحدهما على الآخر كما حقق في
موضوعه لا يلزم دور التقدم لا دور المعية اقول بطلان كلام القائل ظ لكن
بيان المعترض قاصر اما الاول فلانه لا يخ من ان يكون كنه كل من الوجهين
وجها للآخر او وجه كل وجها للآخر وعلى الاول يلزم الدور او التسلسل في ذلك الكنه
وعلى الثاني ينتقل الكلام الى ذلك الوجه حتى يلزم الدور والتسلسل واما الثاني فهو
قصور بيان المعترض فلان اللازم ما ذكر بعد تسليم تقدم العلم بكل منهما على العلم
بالآخر بذلك الوجه كما صح به وح يكون المتقدم في كل طرف هو العلم به والمتأخر
من الطرف الآخر هو العلم بالآخر وليس ذلك دورا لتغاير المتقدم والمتأخر
وقد يجاب اه لم قيل ضعف هذا الجواب ظاهر للفرق الظاهر بين
تصور الوجه وتصور الشيء بالوجه فيجوز ان يكون تصور الوجه الذي هو الكنه في
الصورة المذكورة كسبيا وتصور الشيء بذلك الوجه بديهيا لجواز حصول الكنه في
القوة ثبت الشيء بطريق الكسب وحصول ذلك الشيء من تلك المبادي بطريق البداهة
اقول يجتمل هذا القائل ان العلم بالشيء بالوجه عبارة عن الانتقال من الوجه اليه
فيكون العلم بالوجه مبدأ للعلم بذي الوجه ولذلك جوز كون العلم بالوجه كسبيا

والعلم

والعلم بالشيء الآخر به بديهيا وليس الامر كما توهمه فان العلم بالوجه بعينه العلم بذي
الوجه اذا قيس اليه من غير ان يحصل في الذهن صورة اخرى فلا يتصور اختلاف
بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء بذلك الوجه في البداهة والكسب
دون افراده المجتمعة قيل كان المتوهم تخيل ان الحكم المخصوص بقسم العام وح
يكن ان يحصل عنوانا له فقط واما غير مخصوص والحكم الغير المخصوص يكون ثابتا
للطبيعة من حيث العموم فلا يصح جعله عنوانا للافراد فيه دفع ما فيه ظاهرا قول
نسبة هذا التخيل اليه قول من غير مخلفة وقرينة اذ ليس في كلام المتوهم ما يوهم ذلك
بوجه من الوجوه بل ظاهر عبارته اشار الى الارادة على الوجود فتوهم انه كما ان
الشيئين متنافيان في الوجود كذلك هما متنافيان في الارادة
وذلك قد يكون مجردا عن خصوصيات افراده قيل اما العام الخارجي فكما اذا تصور
العام كالحيوان من حيث هو واما العام الذهني فكما اذا تصور العام كالعلم
من حيث هو وقد يكون غير مجرد عن خصوصيات افراده اما الخارجي فكما اذا تصور
زيد مثلا فان الانسان متصور في ضمنه فلا يكون حصوله مجردا عن خصوصية
الفرد واما الذهني فكما اذا تصور العلم بزيد فان ماهية العلم متصورة في ضمنه فلا
يكون حصولها مجردا عن خصوصية الفرد فان قيل اذا تصور العلم من حيث هو
يكون العلم به فردا منه فلا يكون مجردا عن خصوصية الفرد قلت المراد ان
المتصور قد يكون مجردا عن خصوصية الفرد وقد يكون في ضمنه وههنا ليس الامر

ان جميع وجوه الاشياء حاصلة لنا بالضرورة اورد عليه ان الحكم بان تصورت
الاشياء كلها بوجه ما بديهي يستلزم ان يكون تصورات الوجوه لكل شئ بديهية ايضا
بناء على انها اشياء اقول حاصل كلام الاستاد قدس سره ان اللازم مما ذكر
ان يكون لكل شئ من الاشياء وجه بديهي ولما كان كل وجه شيئا فيكون
لذلك الوجه ايضا وجه بديهي وهكذا ايكون كل وجه وجه بديهي بوجه ولا يلزم ان
يكون كل الوجوه لكل شئ بديهيا لجواز ان يكون لكل شئ وجوه متعددة و
يكون بعض تلك الوجوه بديهيا وبعضها كسبيا او ممتنع الاكتساب ويظهر من
هذا التقدير عدم ورود ايراد المذكور لان تلك الوجوه وان كانت اشياء
لا يلزم ان يكون جميع وجوهها بديهيا بل بعضها وهكذا ان في كل وجه مثلا آ له وجهان
ب وج وموقوفة ب بديهي وج كسبي ممتنع ثم لج وجهان د ه وموقوفة بد
بديهي وه كسبي وهكذا الى ما لا يتناهى اين يلزم ان يكون جميع الوجوه
بديهية فابطاله لا يجدي نفعا قيل اذا بطل ان كل شئ يتوجه اليه
العقل فهو متصور بوجه ما بديهية بطل ان لكل شئ وجها بديهيا وكذا يبطل
ان جميع الاشياء بديهية بالطريق الاولى فانه فرع منع استحالة بداهتها لكل
فكيف لا يجدي نفعا والظن السند المذكور لا يصلح للسندية لانه اعم لعدم
اندفاع المنع فان كون كل شئ يتوجه اليه العقل متصورا بوجه ما بديهي كما مع
الاحتياج الى الكسب لبعض وجوه الاشياء وهو ظاهر والسند يجب ان يكون ملزوما

للمنع

للمنع فاليس كذلك لا يصلح له وقيل فيه نظر لاحتمال ان يكون بطلان كون
الشئ الذي يتوجه اليه العقل متصورا بوجه ما بديهية بان يكون بعض الاشياء
التي يتوجه اليها العقل متصورا بالكنه بديهية وح لا يلزم ان يكون بعض الوجوه
غير بديهي وينفع في دفع منع استحالة بداهة كلها ثم يشبه ان العلامة اراد بقوله
فابطاله لا يجدي نفعا انه ابطاله لا يجدي نفعا في دفع المنع ولا ينافي هذا
ان يكون نافعا في ابطال السند اقول بطلان كون كل شئ يتوجه اليه العقل
متصورا بوجه ما لا يستلزم بطلان ان لكل شئ وجها بديهيا اصلا مع قطع
النظر عما ذكره المعترض اذ لو فرضنا بطلانه بان لا يكون للبعض ما يتوجه
اليه العقل اوكله معلوما اصلا او يكون معلوما بوجه كسبي وذلك لا ينافي ان
يكون للبعض او للكل وجه بديهي اذا اريد ان يعلم بذلك الوجه لم يحتج الى ا
ملاحظة ثم فرق قول المعترض ابطاله ينفع في ابطال السند كما كان ظاهرة لان
ابطاله غير ابطال السند فلا بعض لكونه نافعا فيه فلذلك الوجه كنه
ايضا قيل هذا متوجه فانه اذا انتهت سلسلة الاكتساب حصل المطلوب من غير
دور ولا تسلسل ولا يضر ان يكون للمنتهى اليه كنه او الف وجه لا يتوقف
عليه الاكتساب وذلك بان ينتهي سلسلة الاكتساب الى تصور بوجه تصور
ذلك الوجه بوجه بديهي ايضا الوجه الاول فيكون كل من الوجهين وجها للاخر فلا
يلزم تسلسل ولا دور تقدم بل دور معية ولا محذور فيه واعترض عليه بان الوجه

كذلك بل الفرد هو المتصور لا المتصور كما لا يخفى واعترض عليه بان في عرفي العلامة
كما صرح به ان تحقق العام على نحوين فيكون المراد ان العام يتحقق تارة
في ضمن الفرد وتارة لا في ضمنه وليس الدعوى ان تصور العام على نحوين حتى
يكون المراد ان العام يتصور تارة في ضمن الفرد واخرى لا في ضمنه فالعام
الذهني المجرد عن خصوصيات الافراد كمفهوم الكلي فانه متحقق في الذهن
بصورته مجردا عن خصوصيات الافراد اذ الحاصل منه في الذهن ليس فرد
الدليل هو فرد للشئ اقول هذا احسن جدا اذ قد صرح الاستاد قدس سره
بان تحصيل العام تصور على نوعين ولا شك ان تحققه بصورته هو تصوره
ولا يخفى تحقق العام بصورته مجردا عن خصوصيات افراده في امثال ما ذكره
من تلخيص الامور العامة بل كل عام تصور بدون خصوصية فرد من افراده في
امثال ما ذكره الى يكون تحققه بصورته مجردا عن خصوصية افراده وذلك
مما لا يشتبه على ذي مسكة اشتبه احدهما بالاخر قيل اشتبه احدهما
بالاخر فان الحكم ههنا على العام الحاصل بنفسه لا بصورته فان قلت البداهة
والكسب لا يختصان بالعلم الحاصل بنفسه بل يتصف بهما الحاصل بصورته
ايضا فلم خص الحكم باتصاف بداهة الجميع وكسبه بالحاصل بنفسه مع المخالفة
متنا ولا له ايضا قلت ان العلم المتصف بالبداهة او الكسب هو الحاصل
بنفسه لا الحاصل بصورته فان قيل العلم الحاصل بصورته ايضا قد يتصف

بهما اذ لا معنى له يكون حصوله بالكسب او بالبداهة قلت هو بهذا الاعتبار ايضا حاصل
بنفسه فان العلم بالعلم فرد من افراده فهو حاصل بنفسه في ضمنه واعترض عليه
بانا لا نسلم ان البداهة والكسب يختصان بالعلم الحاصل بنفسه كيف ومن البين ان
الذي يتصف بهما هو العلم بشئ من الاشياء والعلم الحاصل بنفسه وهو حقيقة العلم
الحاصل في ضمن افراده ليست علما بشئ من هذه الحيثية بل المتصف بهما افراد
تلك الحقيقة كيف كانت اقول قد توهم ان العلم الحاصل بنفسه هو حقيقة العلم
لا غير وليس افرادها حاصلة بانفسها وهو توهم ظاهر الفساد بل الافراد ايضا
حاصلة بانفسها في ضمن حصول الافراد بل حصولها عين حصولها فكيف يكون الحقيقة
حاصلة بنفسها في ضمن الافراد بدون ان يكون تلك الافراد حاصلة بانفسها
وما ذكره من ان العلم الحاصل بنفسه هو حقيقة العلم الحاصل في ضمن الافراد
ليست علما بشئ من هذه الحيثية باطل لانه اذا تحقق العام في ضمن فرد متعلق
بشئ معين كان العلم باعتبار حصوله في ضمن ذلك الفرد علما بذلك الشئ لما اشرنا
اليه من ان وجوده عين وجود فرده وتعلقه عين تعلقه فما هو معلوم بهذا
الفرد فهو معلوم بالعلم الحاصل في ضمن ذلك الفرد من حيث انه حاصل في
ضمنه قطعا وكذا قوله بل المتصف بهما افراد تلك الحقيقة كيف كانت اي
سواء كانت حاصلة بنفسها او بصورتها فاسد لان البداهة والكسبية
صفتان للتصور والتصديق فاذا تحقق فرد من العلم بصورته وذلك بان

يتصور فرد من العلم لكون الموصوف بها هو العلم بذلك الفرد لا نفس ذلك الفرد
لا نه مع معلوم لا علم وذلك بين لا يسترد به كما هو المشهور اشارة الى
ما حققه الشارح في قسم التصديقات من انه لا يجوز كون مقدم اللزومية الصادقة
منافيا لتاليها في نفس الامر اذ المنافاة يوجب عدم اجتماعهما والملازمة
يوجب اجتماعهما فلو صدقت الملازمة مع المنافاة لزم وجوب اجتماعهما ووجوب
عدم اجتماعهما في نفس الامر قال لكن من اللزوم تحقق المقدم يلزم عليه الزام تحقق
التالي بان يكون ذلك التقدير محالا قيل قوله بان يكون ذلك
التقدير محالا لا يستلزم ما هو المراد الكلام يتوقف صدقه على استحالة بداهة القضايا
وهو محل نظر فان قلت بداهتها على تقدير نظرية الكل محال قلت ذلك
التقدير غير داخل في التالي فان قولنا لو كان الكل نظريا لكون تلك
القضايا بديهة حكم بلزوم بداهة تلك القضايا في نفس الامر لا على ذلك التقدير
لنظرية الكل وهو واضح وكذا قوله وانما يلزم لو كانت نسبة في نفس الامر وهو ممنوع
مندفع فان قولنا لو كان الكل نظريا لكانت تلك القضايا نظرية حكم بلزوم
نظرية تلك القضايا في نفس الامر لا على ذلك التقدير نظرية الكل في التالي
نسبة تلك القضايا في نفس الامر فمنع تقدير تسليم نسبة تلك القضايا في
نفس الامر على ذلك التقدير كيف يتيسر له منع نسبتها في نفس الامر وهو واضح
ايضا قيل فيها نظر اما في الاول فلان استحالة بداهة تلك القضايا واقعة في نفس

الامر على تقدير وقوع المقدم فيها وهو نظرية الكل فان لم يدخل تقدير وقوع
المقدم في التالي فانما ذلك اذا علقت اذا كان زيد حمارا كان ناهقا كان
الحكم بلزوم ناهقيته في نفس الامر على تقدير وجوب حماريته فيها صادقا وان لم
يدخل تقدير حماريته في التالي واما في الثاني فلان تسليم كون تلك القضايا
نظرية في نفس الامر على تقدير لا ينافي منع نظريتها فيها نظرا الى ان هذا التقدير
غير واقع فيها نعم تسليم نظريتها فيها مطلقا ينافي منع نظريتها فيها ولا
ينبغي ان يشتبه امثال ذلك على المحصلين اقول حاصل ايراد القائل
ان التالي في قولنا لو كان الكل نظريا يكون تلك القضايا بديهة هو كون
تلك القضايا بديهية في الواقع وهو ليس محالا بل هو امر واقع فلا يصح
قوله ان المقدم في هذه القضية يستلزم محالا اذ لا استحالة في نفس التالي
بل الاستحالة في اجتماعه مع المقدم وما ذكره المعترض في الجواب يصحح الاستحالة
التالي في شرطية اخرى يكون التالي فيها مقيدا بتقدير المقدم فلا يدفع الايراد
لان كلام المورد على الشرطية الاولى التي جعل فيها التالي البداهة في نفس
الامر غير مقيد بتقدير المقدم على ان هذا القائل ان يمنع كون البداهة
على التقدير محالا لان معنى البداهة على التقدير راجع الى استلزام التقدير
اياها وهو على فرض استلزام المقدم له امر واقع فلا يكون محالا فتأمل
الحكم المعلل لازم اقول ظاهر انه اراد بالافحام هنا العجز عن الزام الخصم فلا يأتي في

ذلك لكونه مكابرا معاندا فهو منع مندفع بالترديد فيه ان هذا المنع
غير متوجه لان الاستدلال لا يتوقف على صدقها ومعلومية صدقها على تقدير
بل على صدقها ومعلومية صدقها في نفس الامر ولم يمنع المعلل الا ذلك
كما صرح به قدس سره آنفا من ان المعلل ادعى صحتها في نفس الامر فهذا منع
مقدمة لم يدعها المعلل ولا يتوقف الدليل عليها فهو غير متوجه حتى يندفع بالترديد
ماخوذ من برهان المسامتة تقرير هذا البرهان انه لو امكن بعد غير
متناه فرضنا فيه خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر موازيا له ثم فرضنا ذلك
الخط المتناهي قد تحرك من الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يكون هناك
نقطة هي اول نقاط المسامتة اذ المسامتة حدثت بعد ما لم تكن فتكون لها
اول بالضرورة لكنه باطل لان اية نقطة فرضت في الخط الغير المتناهي
يكون المسامتة معها مسبوقة بالمسامتة بنقطة فوقها لان الحركة قابلة
للقسمة الغير المتناهية والمسامتة الحاصلة ببعض هذه الحركة يكون مع
نقطة سابقة عليها فالمفروض اولا لا يكون اولا هف ووجه الاشتراك
بين الدليلين ان مدار كل منهما على استلزام المقدم امرا يكون اول
لكن ذلك محال اذ على تقدير المقدم لا يكون اول في الدليل المذكور ههنا
المقدم هو نظرية الكل وهو يستلزم علما يكون اول العلوم بناء على
حلول النفس في مبدأ الفطرة لكن تحقق العلم الاول محال على هذا التقدير
لان كل

لان كل علم فرض فهو نظري مسبوق بعلم اخر فلا يكون اولا وفي برهان
المسامتة المقدم لا تناهي البعد واللازم تحقق نقطة هي اول نقاط
المسامتة لكنه محال لما بين وبالجملة النظري بمعنى الا ضروري
قد اوردت عليه في بعض تعاليقي ان ذلك يستلزم عدم العلم بشيء
منها لاستلزامه الدور واورده عليه بعض الناظرين انه لعل مراده انه
اذا نظر الى ان النظري ما يتوقف على النظر والضروري ما لا يتوقف عليه
كان الضروري بمعنى اللانظري واذا نظر الى ان الضروري ما يحصل بدون
النظر والنظري ما لا يحصل بدونه كان النظري بمعنى اللاضروري فجاز
ان تنظر الى ايهما شئت وتسوق الكلام اقول ضعف هذا الايراد
اظهر من ان يخفى فان للضروري والنظري معنى معينا بحسب الاصطلاح فليس
الخيار اليك تعتبر ما شئت على انهم فسروا النظري بما يتوقف عليه فسقط
الاحتمال الاخر لان الاستقراء والتمثيل الخ قيل فان
قيل استخراج الاحكام الجزئية من احكام الجزئيات اخرى هو التمثيل دون
الاستقراء لان الاستقراء هو الاستدلال بالجزئي على الكلي ولا على الجزئي
قلت الاستدلال في الاستقراء وان كان بالجزئي على الكلي لكن قد يستدل
به لكلي على الجزئي بعده فيكون هذا الاستقراء استدلال الجزئي على الجزئي
وان كان بالواسطة فان قيل لو استدل به كذلك على فرضياته يلزم الدور

لانها المستدل بها على ذلك الكلي قلنا لا نم ذلك لان الاستدلال على الكلي
ليس بجميع الجزئيات بل بالاكثر والا لكان قياسا مقسما وح جاز ان لا يستدل
بالكلي على الجزئيات الباقية وانت خبير بضعفه قيل فيه نظر على ما اشير اليه
بوان المقصود ههنا هو الاحتياج الى العلم الكلي واذا علم تلك المطالب الجزئية
بالاستقراء على ما ذكرتم تحقق الاحتياج الى العلم الكلي ايضا فيكون التعرض
لعدم افادة الاستقراء مستدركا حيث تحقق ما هو المقصود على تقدير تحصيلها
بالاستقراء لا يقال المقصود هو الاحتياج الى العلم الكلي المفيد لليقين وما يحصل
بالاستقراء ليس كذلك فكيف يكون المقصود متحققا ح لانا نقول العلم الكلي
الغير المفيد لليقين لا يحصل فيما يحصل بالاستقراء ويعلم من قوله التمثيل لا يفيد اليقين
ان المقصود ههنا ما يفيد اليقين وما يفيده سواء حصل بالاستقراء او بغيره فلا وجه
لتخصيص الاستقراء بالذكر ههنا فيكون ما ذكره مستدركا والجواب ان الطرق
الجزئية المذكورة ليست جزئيات حقيقية بل هي جزئيات اضافية مثلا الطرق
الجزئي العارض لقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ما هو الهيئة الغير
الاول من الشكل الاول المختصة بالعروض لتلك المادة بذلك لا يعرف جزئيا
حقيقيا فانه كما شكل القياس المذكور المخصوص تعدد التعلق مثلا بالعدد
كذلك يكثر الهيئة المذكورة العارضة له وح يجوز ان يعلم الكل بها من احكام
جزئياتها بالاستقراء ويجوز ان يعلم احكامها من احكام جزئياتها بالاستقراء

ويجوز

ويجوز ان يعلم من احكام جزئيات اخرى بطريق التمثيل ويجوز ان يعلم من
احكام كليات شاملة لها بطريق القياس والعلامة ابطل معرفتها بالطرق
الاولين بسبب الاحتياج الى الكليات بناء على ما ادعاه واما انه من
اي كليات يعلم فهو موكول الى توفيق والعلامة فيها ليس في صدد بيانه
وان قلت فلم لا يجوز ان يعلم احوالها من احكام جزئياتها يقينا بطريق
الاستقراء التام وح لا يثبت الاحتياج الى معرفة الكليات ولم يثبت
ما ادعاه قدس سره قلت الاستقراء التام فيما نحن فيه غير ممكن لعدم
تناهي جزئيات تلك الطرق والشرائط كما لا يخفى اقول اذا حمل الجزئيات
على الجزئيات الاضافية كما ذكره وعلم احكامها من احكام جزئياتها بالا
ستقراء كان العلم الحاصل من الاستقراء باحكام تلك الجزئيات الاضافية
علما كليا فيعود الايراد جذعا وهو ظ وقيل في الجواب لا يعلم احكامها
من احكام جزئيات اخرى لان احكام الجزئيات لا يصير سببا لليقين
بحكم كلي او جزئي لان الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين فان قيل ما
توهم من استدراك الاستقراء لانه تتميم للدليل وهو طريق حسن يشتمل على فوائد
فائدة اقول لا باس بهذا الوجه بل نقول لما كان عدم افادة الاستقراء
والتمثيل اليقين معلوما في محله جعله في سلك واحدة تنبيها على كليل
الى تلك المسئلة وان لم يتعلق الغرض الا باحد الطرفين فتامل

يراعى

جانب المادة وقيل لا يتم هذا الجواب لان المناسبة التي تتضمنها الطرق
والشرائط لا يكفي في العصمة بل لا بد مع ذلك من تمييز مبادي الصناعات
بعضها عن بعض وهو يدل على كفايتها اقول كان هذا القائل توهم
من ان مثل المذكورة في كلام الشارح عدم دخول تمييز مبادي الصناعات
حيث لم يذكر فيها ذلك والا فمناسبة المبادي للمطالب شامل له وهو بين
كيف لا وقد صرح الاستاد قدس سره بذلك في ذيل هذا الكلام حيث قال
فمباحث الصناعات الخمس المشتملة على تحصيل المبادي الجدل والبرهان و
سائر الحجج وتمييز بعضها عن بعض جزء هذا العلم الى اخر ما قال
ومنها انه اذا ثبت الخ قيل فيه انه ان اراد بالمطالب ما يصلح لان
يطلب سواء تعلق بالطلب ولا فعدم تناهيها مسلم دار الاحتياج المذكور ممنوع
لان ما يطلب لا يحتاج الى تعلم طرقه وان اراد بها ما يطلب بالفعل فعدم
تناهيها ممنوع كيف وما يطلب كل احد متناهية فعدم وهذا الطريق وان
بالمقصود لا يطابق الواقع وقيل فيه نظر لانا نختار ان المراد هو الاول
قوله الاحتياج مم لان ما يطلب لا يحتاج الى تعلم طرقه قلنا العلم بطرقه من
حيث انه علم بطرقه غير محتاج اليه لكنه قد يقع الاحتياج اليه بالعرض بان
يكون العلم المحتاج اليه يتضمن العلم به بيان ذلك ان بعض ما يصلح ان يكون
مطلوبا يكتسبه ويحتاج الى العلم بطرقه ولما كان ذلك البعض كثير اعدادا و

طرق

طرق اكتسابه متكثرة مختلفة متنشرة يبين العلم بها على الوجه الجزئي التفصيلي
فيحتاج الى معرفتها بالوجه الكلي الاجمالي ولما كان الوجه الاجمالي الكلي المذكور
متساويا لطرق اكتساب البعض الاخر مما يصلح ان يكون مطلوبا يكون العلم
بذلك الوجه الكلي الاجمالي متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب فيكون
متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب مثلا يحتمل ان يكون جميع ما يكتسبه
يكتسبه من مباد على هيئة الشكل الاول دون غيره فلا يكون العلم متضمنا
للعلم بجميع طرق الاكتساب هذا التعليل ان ما يكتسبه كل احد كثير جدا او
نقول لنقول منفصل لا نم ان ما يكتسبه كل احد كثير جدا ولئن سلمنا النوع
ذلك فاذا اقتضى بقولك طرق اكتسابه متكثرة مختلفة ان اردت الاختلاف
النوعي فهو ممنوع كما مر في السند وان اردت الاختلاف الشخصي فمسلم ولا يلزم منه الا
العلم الكلي بنوع هذه الاشخاص فقط فلا يلزم كونه متضمنا للعلم بجميع طرق
الاكتساب والوجه في الجواب ان يقال الغرض من المنطق ان يكون لنا
ملكة الاكتساب ما نريده باي طريق وقع والاحتياج اليه انما هو في هذا الغرض
كما يفهم من عبارة الشيخ في الاشارات وغيره وذلك لا يحصل الا بالاحاطة
بجميع طرق الاكتساب على الوجه الكلي فلا بد من ذلك التقسيم
قيل تقسيم العلم الى التصور والتصديق على مذهب الحكيم ممنوع في بيان المدعى لانه اذا
ثبت ان التصديق ينقسم الى الضروري والنظري المستفاد منه بطريق نظري فكري

جانب المادة وقيل لا يتم هذا الجواب لان المناسبة التي يتضمنها السياق والشرائط لا يكفي في العصمة بل لا بد مع ذلك من تميز مبادي الصناعات بعضها عن بعض وهو يدل على كفايتها اقول كان هذا القائل توهم من ان الشرائط المذكورة في كلام الشيخ عدم دخول تميز مبادي الصناعات حيث لم يذكر فيها ذلك والا فيناسبه المبادي للمطالب شامل له وهو بين كيف لا وقد صرح الاستاد قدس سره بذلك في ذيل هذا الكلام حيث قال فمباحث الصناعات الخمس المشتملة على تحصيل المبادي الجدل والبرهان و سائر الحجج وتميز بعضها عن بعض جزو هذا العلم الى آخر ما قال وثانيها انه اذا ثبت الخ قيل فيه انه ان اراد بالمطالب لا لان يطلب سواء تعلق بالطلب ولا فعدم تناهيها ممنوع والاحتياج المذكور ح لان ما يطلب لا يحتاج الى تعلم طريقه وان اراد بها ما يطلب بالفعل فعدم تناهيها ح كيف ويطلب كل احد متناهية فعموله وهذا السياق وان بالمقصود لا يطابق الواقع وقيل فيه نظر لانا نختار ان المراد هو الاول قوله الاحتياج ح لان ما يطلب لا يحتاج الى تعلم طريقه قلنا العلم بطريقه من حيث انه علم بطريقه غير محتاج اليه لكنه قد يقع الاحتياج اليه بالعرض بان يكون العلم المحتاج اليه يتضمن العلم به بيان ذلك ان بعض ما يصلح ان يكون مكتسبا ويحتاج الى العلم بطريقه ولما كان ذلك البعض كثيرا جدا و

طرق

طرق الاكتساب متكثرة مختلفة منتشرة بين العلم بها على الوجه الجزئي التفصيلي فيحتاج الى معرفتها بالوجه الكلي الاجمالي ولما كان الوجه الاجمالي الكلي المذكور متساويا لا بطرق الاكتساب البعض الآخر مما يصلح ان يكون مطلقا يكون العلم بذلك الوجه الكلي الاجمالي متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب فيكون متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب مثلا يحتمل ان يكون جميع ما يكتسب يكتسب من مباد على هيئة الشكل الاول دون غيره فلا يكون العلم به متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب هذا بعد تسليم ان ما يكتسبه كل احد كثير جدا و نقول بقول مفصل لا نم ان ما يكتسبه كل احد كثير جدا ولئن سلمنا الا نسلم ذلك فاذا اقتضى بقولك طرق الاكتساب متكثرة مختلفة ان اردت الاختلاف النوعي فهو ممنوع لما مر في السند وان اردت الاختلاف الشخصي فمسلم ولا يلزم منه الا العلم الكلي بنوع هذه الاشخاص فقط فلا يلزم كونه متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب والوجه في الجواب ان يقال الغرض من المنطق ان يكون لنا ملكة اكتساب ما نريده باي طريق وقع والاحتياج اليه انما هو في هذا الغرض كما يفهم من عبارة الشيخ في الاشارات وغيره وذلك لا يحصل الا بالاحاطة بجميع طرق الاكتساب على الوجه الكلي فلا بد من ذلك التقسيم قيل تقسيم العلم الى التصور والتصديق على مذهب الحكيم نافع في بيان المدعى لانه اذا ثبت ان التصديق ينقسم الى الضروري والنظري المستفاد منه بطريق غير ضروري

ثبت الاحتياج الى مباحث الحجة واما تقسيمه اليهما على ما اختاره المص فلا يجوز ان يكون الحكم ضروريا دائما ويكون انقسام التصديق الى الضروري والنظري باعتبار انقسام باقي اجزائه فلا يثبت الاحتياج الى مباحث الحجة واعترض عليه بان تقسيمه اليهما على ما اختاره المص نافع ايضا في بيان المدعى وذلك بيان ان الكاسب قسمان كاسب الحكم وكاسب غيره والمقصود هنا اثبات الحاجة في الكسب لكل منهما الى المنطق فمن ذهب الى ان الحكم ادراك قسم العلم الى الحكم وغيره واثبت الحاجة الى المنطق في الكسب لكل منهما الى المنطق ومن ذهب الى انه فعل كالمص يصح تقسيم العلم اليه عنده فيقسم العلم الى التصور الساذج والى التصور المصاحب له بالوجه الذي قررناه في الحواشي السالفة وقسم كلا منهما الى الضروري والنظري واعتبر الحيثية فيها فالتصور الساذج عن الحكم من حيث انه ساذج عنه قد توقف على النظر وذلك لا يتصور ان يكون يتوقف الحكم عليه كما لا يخفى وقد لا يتوقف عليه والتصور المصاحب للحكم من حيث انه مع من يتوقف على النظر وذلك بان يكون حكمه موقوفا فانه ح من حيث انه مع الحكم موقوف على النظر واما اذا توقف احد الطرفين على النظر فليس من حيث انه مع الحكم موقوفا عليه لان ذلك التوقف متحقق بدون مصاحبة الحكم وقد لا يتوقف عليه فاذا يكون النظر الموقوف عليه احد قسمي العلم هو النظر الكاسب للحكم اعني الحجة والنظر الموقوف عليه القسم الآخر هو النظر الكاسب للتصور الساذج وهو القول الشارح

فالتقسيم بهذا

فالتقسيم بهذا الوجه ايضا يكون بحسب الطريق الموصل وهو القول الشارح ويكون نافعا في بيان المدعى والموجه بما قررناه ان المناقشين لما ذا اختاروا تقسيم العلم الى هذين القسمين فانه لا يجوز ان يكون الحكم ضروريا دائما اذ ح لا يصدق ان التصور المصاحب للحكم موقوف على النظر من حيث هو معه فتامل اقول لا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف والركاكة فان الذي كاسب حقيقة هو الحكم لا غير وليس للتصور من حيث انه مقارن للحكم كاسب على حياله انما الكاسب لما هو مقارن له ثم الغرض من التقسيم ان ينبني عليه امتياز كل قسم بكاسب على ما ذكره والامتياز بالكاسب انما هو لنفس التقسيم الاول ولما يقارن التقسيم الثاني فالوجه ان يعتبر امران اعم من التصور والفعل الذي هو الحكم ثم تقسيم الى التصور والحكم ليترتب عليه ذلك الغرض لا ان تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور المقارن للحكم فان التقسيم الى ما يختلف حكمه شايع كما ذكره ابن الحاجب وغيره من له فطرة سليمة وههنا اختلاف الحكم وهو ثبوت كاسب على حياله انما هو الامر المقارن ولا مدخل فيه للتصور فاخذ التصور في التقسيم يترتب عليه ان لا يكون للتصور كاسب على حياله والمقارن التقسيم الثاني ايضا كاسب آخر مما لا يرتضيه ذو طبع سليم لانه من قبيل حمل الكلي على جزئياته فيه بحث اورده مدقق تعالى فان حمل الكلي كثيرا ما يكون نظريا بلا فرق بين حمل الكلي على جزئياته وبين عكسه البداهة والنظرية فان في كل منها

ضروريا ونظريا على سواء ثم انا ذكرنا في حواشي المحاكمات وحواشي شرح المختصر ان هذا القيد قيد مخصص يخرج به عن القضية الكلية التي لا يصلح لاستخراج احكام جزئياتها منها لغموض سهلة الحصول اليها فان مثل ذلك لا يسمى قاعدة مثلا لا يخفى ان قولهم الاشياء المتساوية لشيء واحد بعينها متساوية قاعدة بالنظر الى ان زوايا المثلث مساوية للقائمتين فيكون القضية الكلية قاعدة بالنسبة الى الجزئيات التي يمكن استنباط احكامها بغموض سهلة الحصول اليها ولا يكون قاعدة بالنسبة الى غيرها ويشهد به تتبع موارد اطلاق القوم ثم ان المحشي الاخير ذكر هذا ونسبه الى استخراج ولده وعبر عنه بحلف صدقه فان صدق في ذلك فالفضل للمتقدم فاني ذكرت قبل ولادة ولده بقريب من اربعين سنة والا فهو انتحال وقد سمعت ممن اتى يمني اصحابي وغيرهم انه استفاد من بعض اصحابنا ما كتبت على المحاكمات قبل ذلك بسنين عديدة والله اعلم بحقيقة الحال
من اشتماله على الاضافة قيل ذكره في حاشية شرح الكافية ان الجنس العقلي في المشهور يطلق على الماهية الحقيقية الموجودة في الخارج فجاز ان يقال انه جعله كالجنس لان المنطق من الماهيات الاعتبارية دون الماهيات الحقيقية الموجودة في الخارج لكونه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها شيء في الخارج كما تبين ولا اشتماله على النسبة التي ليست من الموجودات الخارجية كما سبق اليه اشارة واما اشتماله على الاضافة الى الفروع المستخرجة

منه فالظاهر

منه فالظاهر ان تلك الاضافة ليست خارجة منه وان كان المضاف اليه خارجا فان المنطق ليس عبارة عن نفس تلك المسائل مع تلك النظر عن وصفها اعني القانونية كيف والغرض من استخراجها وتدوينها ذلك الوصف فلا وجه لاعتباره الضم في وضع الاسم بازائها الا ترى انه تميز عن سائر القوانين بتعين المضاف اليه وهو طرف الانتقال دون غيره قيل فيه نظر اما اولا فلان ما نقله عن العلامة في حاشية شرح الكافية مخالف لما ذهب اليه المحققون ولما اختاره في تصانيفه ولضعف نسبه الى الشهرة عما هو دابه وبني عليه الامر في الحاشية المذكورة لانه اقرب الى فهم المبتدي ولا يخفى ان تحقيق المسئلة هناك واما ثانيا فلان قوله الغرض من استخراجها وتدوينها ذلك الوصف ممنوع بل الغرض منها وصف آخر وهو افادة معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها بان يجعل المسائل المنطقية كبرى لصغرى سهلة الحصول كما يشير به لفظ القانون او بوجه اخر وقد اعتبروا الوصف المذكور فيه بقولهم يفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها فان صفة التي يشعر بها لفظ القانون لا يكون معتبرة في المنطق كما صرح به العلامة اقول النظر ان معنى كلام الاستاد قدس سره في الحاشية المذكورة ان المشهور الشايع اطلاقهما على الماهيات الحقيقية لا ان المشهور تخصيصهما بحسب الاصطلاح بتلك الحقايق حتى يرد عليه انه خلاف ما ذهب اليه المحققون وما اختاره في تصانيفه ولضعف نسبه الى الشهرة كما هو دابه فان

ذلك على ما وجهناه به ليس اصطلاحا آخر وكيف يتوهم خلاف ما ذكرنا مع انهم صرحوا بان كثيرا من المقولات العشر وانواعها غير موجودة في الخارج كالاضافات والكم المنفصل مع انها اجناس عالية عندهم واما قوله وبني الامر عليه في الحاشية المذكورة لانه اقرب الى فهم المبتدي قلت ادري ما الفرق عند المبتدي بين ان يقال له ان الجنس والفصل من المفهومات مطلقا او يقال له انهما يختصان بالموجودات الخارجية واي صعوبة في فهم الاول واي سهولة في فهم الثاني بل الامور الاصطلاحية لا فرق بينها في سهولة فهمها وصعوبته لا يقال المراد ان هذا اقرب الى ما القوة واشتهر عنهم لانا نقول ذلك غير مسلم فان المبتدي الذي لا وقوف له على اصطلاح القوم لم يالف شيئا من المعنيين ولم يشتهر عنده شيء منها ومن له وقوف على الاصطلاح لا فرق بين اطلاقهما على الموجودات وغيرها لان المعنى الاصطلاحي اعم وليس في تعريفهما ما يوهم الاختصاص وما ذكره من ان ليس الغرض منه هذا الوصف بل الغرض منه وصف آخر وهو افادة معرفة طرق الانتقال الى آخر ما ذكره مدخول بان المراد من افادة معرفة طرق الانتقال هو افادة اليقين كما يتقرر به لها وافادة اليقين لا تحصل الا بجعله كبرى فاذا سلم ان الافادة المذكورة معتبرة فيه لزم ان يكون القانونية المخصوصة معتبرة فيه وفي ضمنه القانونية المطلقة هذا ثم لا يخفى سخافة كلام القائل الاول اذ لا يلزم من كون الغرض من المنطق استخراج الفروع عدم

تسليم

تسليم ان يكون ذلك الوصف معتبرا في مفهوم اسمه بل الظاهر ان لفظ المنطق موضوع بازاء المسائل المتعلقة بالموضوع المخصوص على ما اشتهر من ان تمايز العلوم بحسب ذواتها بالموضوع ولو صح ما ذكره لكان الاضافة الى الغايات معتبرة في اسامي جميع العلوم فيكون التادي الى العصمة الفكرية معتبرا في مفهوم اسم المنطق والتادي الى السعادة العظمى معتبرا في مفهوم العلوم الحكمية الى غير ذلك مما لا يخفى شناعته المصنف واي باعث على هذا الاعتبار وبالخلل العقلي او الوهمي في تركه وما ذا يدل على انهم اعتبروه القانون عاصم الفكر قيل عاصم الفكر وان لم يكن مذكورا الا انه يمكن اخذه من قوله بحيث لا يعرض الغلط في الفكر فلا يرد الاعتراض عليه بان عاصم الفكر ليس مذكورا في كلام المصنف فلا يتم هذا التوجيه بالنسبة الى شرح كلامه وقيل فيه نظر قوله لعدم صدقه على تلك الاحكام الجزئية غير مسلم اذ يمكن ان يعرف حال بعض تلك الاحكام على بعض آخر منها بطريق التمثيل بل قد يعرف منه وهذا القيد يكفي في صدق المقيد المذكور عليها فلا حاجة الى توجيه التكلف ولا الى التعسف باعتبار العاصم الغير المذكور في الكلام واقول فيه نظر لان المراد بالافادة افادة اليقين كما تقرر وليس شيء من تلك الاحكام الجزئية يفيد اليقين اذ التمثيل لا يفيده فهذا التقدير لا يكفي في صدق المقيد المذكور عليها فيحتاج الى ما سماه تكلفا او تعسفا الا انه التحقيق لا يفيد معرفة طرق تلك الانتقالات قيل يعني مناسبة المبادي ومنها الصور والشرائط

هذه الامور هي المراده بطريق الانتقال اذ الانتقال انما يدور عليها وجوداً
وعدماً ولا مدخل لصدق المبادي فيه ولا للنحو والهندسة وما يجري مجراهما من العلوم
الالية وان كانت مفيدة لمعرفة صدق المبادي للانظار الجزئية الكاسبة
لنوعها الا انه لا يفيد معرفة المناسبات ولا معرفة صحة الصور والشرائط فهي
تفيد معرفة المناسبات اصلا وما وقع في كلام البعض صحة تنبيه على ان يكون
صدق المبادي داخلا في معرفة طرق الانتقال فلو كان كما زعم لم يكن
المنطق علما كافلا لمعرفة طرق الانتقال ولكون مجموع العلوم القانونية علما
واحدا المسمى بخلاف المنطق فانه يعرف به احكامها كلها صحيحا وعلى التاني لا
يمتاز النحو والهندسة وما يجري مجريهما من المنطق امتياز علم من علم او مقابل
وهذا الامتياز هو المطلب بل الامتياز الجزء من الكل كامتياز قسم التصورات من
المنطق الذي هو مجموع القسمين وقيل فيه نظر اذ لا نم ان صحة ما وقع في كلام
البعض منبه على ان يكون صدق المبادي داخلا في طرق الانتقال ولم لا
يجوز ان يكون تحقق طرق الانتقال باقره هذا القائل من مناسبة المبادي وصحة
الصور والشرائط من غير اخذ صدق المبادي فيها ويكون احكام الافكار اعم
منها حيث يدخل صدق المبادي وح يصدق ان من النحو مثلا يعرف احكام بعض
الافكار وهي صدق موادها فقط بخلاف المنطق حيث يعرف منه احكام كل
الافكار وهي صحة طرق الانتقالات لا كل احكام الافكار حتى يلزم ان

يكون

يكون معرفة صدق المبادي منه الغرض وح لا يلزم شيء مما ذكره كما لا يخفى اقول الظ
من كلام هذا البعض ونقل الاستاد هذا الكلام في هذا المقام انه انما يخرج
المنطق بعنيد الجميع كما صرح به بقوله بخلاف المنطق فانه يعرف به احكامها كلها
واذا دخل صحة المبادي في الاحكام لزم ان يعرف بالمنطق صحة مبادي جميع
الافكار وقوله بخلاف المنطق حيث يعرف منه احكام كل الافكار لا كل احكام
الافكار تعسف ظ لان الجمع المضاف الى المعرفة مفيد للاستغراق فاذا
دخل صدق المبادي في الاحكام يلزم شموله له ومن ههنا يعلم دفع التوجيه الذي ذكره
الاستاد قدس سره فان النحو مثلا لا يعرف منه احكام بعض الافكار بل حكم واحد
لبعض الافراد وهو صدق المبادي فالكلام الحق ان النحو يعرف منه
حكم بعض الافكار بخلاف المنطق فانه يعرف منه حكم جميع الافكار فذكر الجمع
يكون زايدا مخلا لما عرفت من افادته الاستغراق بهو العارف
تلك الطرق اي قيل هذا التفسير وان كان حسنا نظرا الى الاصطلاح لكن
المقام لا يساعده لان المقام مقام الاشارة الى العلة الفاعلية للمنطق
وتلك الطرق الجزئية ليست من المنطق وتلك الطرق الجزئية ليست من المنطق
في شيء اقول الا ان يقال لما لم ينفك وضع الوان لا ينفك معرفتها عن معرفة القوانين
فكان الاشارة الى فاعل القوانين اشارة اليها الضا فاشار اليهما جميعا اشعارا بان
الطرق الجزئية كانها جزء منه وقيل فيها نظر اما في السوال فلان عدم مساعدة

المقام ممنوع اذ هو في بيان كيفية دلالة تعريف المنطق على العلة الفاعلية المذكور
في قوله لعنه معرفة طرق الانتقال والمعرفة المذكورة فيه يدل على العارف بتلك
الطرق عن القانون وهو العالم بالقانون الذي هو فاعل المنطق لان معرفة
المنطق الطرق من القانون يستلزم العلم به فلذلك قال هو العارف اي
بتلك الطرق الجزئية المقادة للعالم بتلك القوانين المفيدة اياها ثم لو قصد
الاشارة الى فاعل المنطق مع قطع النظر عن دلالة التعريف عليه بالكلية
بعيدة يستغني عنها اقول ما اورده على السوال صحيح فان السايل غفل عن ان
المقصود ههنا استنباط الاشارة الى العالم بالقوانين من التعريف اذا
المذكور صريحا هو المعرفة المتعلقة بالجزئيات فهي تشعر اولا بالعارف الذي
هو فاعلها لكن لما دل التعريف على استفادة المعرفة من القانون علم منه العارف
بالقانون فحصل في التعريف الاشارة اليه واما ما اورده على الجواب فلا يخلو
عن رفادة اذ محصله ان فيها تكلفات يستغنى عنها والحال انه استنبط من ذلك
كان فيه اغراضا بالسيد راكه في هذا المقام اذ من الكبير ان الاشعار بفاعل
معرفة الطرق الجزئية لا دخل له في المقام لعدم الانفكاك او عدم استعمال الانفكاك
ركيكة جدا نظرة ان يذكر في تعريفات المنطق ان فاعله العارف بالقوانين
والسايل للحكمة ثم توجيه ذلك بانه لا ينفك او يستوي ان لا ينفك معرفة القوانين
عن معرفة المسايل الحكمية فاشار اليهما جميعا ولا يخفى وهنه وركاكته وفي قوله

فكان الاشارة

فكان الاشارة الى الفاعل القوانين اشارة اليها ايضا كما ظاهر لا يحتاج
الفطن الى ان يبين له فتامل فاذا وجدت تلك العلل
في الذهن لزم وجوده فيه قيل فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلل بشرط
وجودها الخارجي علة لوجوده لم يلزم وجودها في الذهن وجوده فيه كيف لا وقد
قد ذهبوا الى ان الوجود العارض ليس مبدء الاثار فلا يكون الفاعل بحسب
الوجود الذهني فاعلا له فاذا يكون له غاية اخرى فان قلت اليس اذا
حصل العلل المذكورة في الذهن حصل المادة والصورة فيه وحصولها يكفي
في حصول المعلول فيه قلت لا نم ذلك انما يكون كذلك لو كانت الصورة حال
كونها في الذهن حالة في المادة الحاصلة فيه وذلك غير لازم لجواز ان يكون
كل منهما حالا في الذهن بلا واسطة بل الظ ان يكون كذلك اقول فيه بحث
اما اولا فلان لا دعى استلزام حصول العلل باسرها في الذهن لحصول
المعلول فيه لا لتاثير الفاعل الموجود في الذهن في وجود المعلول فيه وكم تبعها
فقوله كيف لا لا قوله فاذن يكون لحصول في الذهن فاعل اخر وجاز ان
يكون له غاية اخرى غير موجه واما ثانيا فلانهم لم يذهبوا الى ان الوجود
الذهني ليس مبدء الاثار مطلقا بل قيد والاثار بالمطلوبة والمخصوصة
وكونهما كيف لا وقد صرحوا بان المهية بحسب وجودها في الذهن علة لاتصافها
بلوازمها الذهنية ولوازمها بحسب الوجودين واما ثالثا فلان مجموع الافراد

غير الكل فحصوله يكون لا محالة بعين حصول الكل فكيف يمكن تخلف حصول الكل
في الذهن عن حصول اجزائه مجتمعة في الذهن قوله وانما يكون كذلك
لو كانت الصورة حال كونها في الذهن حالة في المادة قلنا تصور المادة
على الوجه الذي هي عليه في الخارج مع الصورة على هذا النحو انما يكون الصورة
في الوجود الذهني حالا في الذهن لا يستلزم ان لا يتصور على وجه الحلول في المادة
كما ان حلول المادة في الوجود الذهني لا يستلزم ان لا يتصور على وجه القيام
بذاته فان النفس قد تدرك الصورة الذهنية من غير ملاحظة لوحقها الذهنية
ولولا ذلك لما امكنها ان يدرك جوهرا قديما بذاته اصلا ضرورة ان ما يوجد في
الذهن فهو قائم به كما يقرر في موضعه وتحقيق المقام انه اذا حصل الصورتين المادة
الخارجية والصورة الخارجية والفاعل والغاية لوجوده الخارجي مثلا فقد
حصل في الذهن حقيقة ذلك الشيء ولا يضر في ذلك كون الفاعل للوجود الذهني
وغايته بحسب هذا الوجود غير الفاعل للوجود الخارجي وغايته بحسبه ولا يكون
صورته او مادته او مجموع صورته ومادته قائما بالذهن بحسب الوجود الذهني
وذلك ظ كان الفاعل والغاية دخلين فيها بحسب هذا الاعتبار قيل
لعل المراد بها النسبة اليها لا انفسها بظهور خروجها عنها وان اعتبرت على ما هي
عليه في الوجود لان حاصل توجيهات انما هي المركب من مادة كذا وصورة
كذا الصادرة عن كذا والظاهر منه ان الدخل فيها هو النسبة اليها لا

انفسهما

انفسهما وقيل فيه نظر لانه ان اراد بدخول النسبة فيها ح دخولها في نفس
الماهية المعتبرة معها النسبة فمم اذ لا يلزم من اعتبار النسبة مع الشيء دخولها في
نفس ذلك الشيء وان اراد دخولها في مجموع المعتبر معه فلانه لك المجموع مفهوم
وما صدق عليه وان كان المراد دخولها فيما صدق عليه المجموع فهذا الظ
غير لازم لان الهيئة الصادرة عن النجار مثلا لم يصدق على مجموع السرير والنسبة
الى النجار بل يصدق على السرير حال كونه معروضا لهذه النسبة وهو ظاهر وان
اراد دخولها في مفهوم المجموع فالفاضل المحشي داخل فيه ضرورة ان النجار داخل
في مفهوم الهيئة الصادرة عن النجار وكذا حكم غيره من الامثلة فلا حاجة الى ارتكاب
التمحل اقول هذا القائل ان يقول المراد دخولها في الهيئة المقيدة بوجودها
لتلك العلل مثلا السرير من حيث انه يجب وجوده الخارجي مركبا من كذا وكذا
الى آخر ما فصله والترديد الذي ذكره المعترض غير حاصر لان المراد ح هو الهيئة
المقيدة بهذه القيود ولا شك ان النسبة داخلة في الهيئة المقيدة كالسرير
المركب من كذا وكذا الخ واما دخول النجار فيها لجواز ان تقيد الهيئة بالانتساب
الى تلك العلل مع خروج نفس العلل عن المقيد والقيد جميعا بل الامر كذلك
في الواقع فان ما هو حال الهيئة بهذا الاعتبار انما هو النسبة الى العلل لا غير ان
مدخل فيها نفس العلل كما ان صفة الابوة الثابتة له بالقياس ليلى
ابنه لا النسبة مع ذاتها ابن فان ما هو قائم باحد الطرفين هو النسبة والظروف

وهو متعلقها خارج عن النسبة وذلك مما لا يخفى اذا حصلنا في الذهن
عرض لها هناك صفات الخ قيل فان قلت اذا كانت تلك الصفات
ذهنية عارضة للاشياء حال وجودها في الذهن دون الخارج كان معروضها
لا محالة لامور حاصلة فيه فيكون علمنا فان الاشياء الحاصلة في الذهن علوم
فيكون القانون علما وقد بين العلامة كونه معلوما بذلك فما وجه كلامه قلت
لو كان مراده ان الامور الحاصلة في الذهان ويعرض لها هناك هذه الصفات
ثم يصير بحسب تفصيلها قانونا ويظفر بها كما يتراءى من ظاهر عبارته لزم ذلك
اما اذا كان المراد دون تلك الصفات امور عقلية انتزاعية ويكفي في كون
امر منشا مثلا ان يكون بحيث يصح ان يقع في جواب السؤال على الكثيرين
مختلفين بالحقيقة بما هو سواء عقل احد هذه الامور وانتزع منه هذه الصفة
او لا كما هو الظاهر مما هو الواقع اذ الظاهر ان تلك الصفات ليست امورا عارضة
بالفعل في الذهن بل منتزعها العقل من الاشياء متى شاء واطلاق الجنس
والفصل ونظائرهما دائما يتوقف على انتزاع الصفات المذكورة بل يكفي في
صحة كون الاشياء بحيث يصح انتزاع تلك الصفات عنها سواء انتزع
بالفعل او لم ينتزع فلم يلزم ان يكون الموصوفات المذكورة بهذا الوجه علوما
كما لا يخفى ولا يبعد ان يكون مراده هذا اقول قد صح ان الوصف الذهني هو
ان يحصل في الذهن صورة الموصوف العارض واتصاف الموصوف بالعارض

ويني عليه

ويني عليه ان تلك الصفات ليست عارضة بالفعل في الذهن وهو خلاف
للعرف العام والخاص فان اهل العرف لا يتحاشون ان يقولوا ان زيدا
متصف بالوجود العلمي بالفعل والحيوان متصف بالفعل بالوصفين المذكورين
بل العروض الذهني ان يكون الشيء بحيث وجوده الذهني منشا لانتزاع وصف
ما منه وتفصيل ذلك ان النفس اذا ادركت بقوة من القوى المدركة وصفا
من ذات سواد شعر لوجود ذلك الوصف في الخارج ولم يشعر به بحكم باتصاف
تلك الذات بذلك الوصف وعروض ذلك الوصف لتلك الذات ولا
يتوقف في هذا الحكم الى ان يتبين له وجود الوصف في الخارج كما انه اذا اشتر
بحاسة البصر السواد في جسم حكم بعروض السواد له كذلك اذا ادرك بحاسة
الوهم مثلا الاكتساب من حفظ حكم بعروض الاكتساب له وبانه متصف به في الواقع
ثم هذا الاتصاف ان كان من لواحق الوجود الخارجي نسبته الى الخارج لا بحسب وجود
تلك الاتصاف فيه في الخارج بل بمعنى ان انتزاع ذلك الوصف من لواحق ذلك الوجود
فان كان لم يكن من لواحق ذلك الوجود وان لم يكن من لواحق الوجود الخارجي نسبه
الى الذهن بناء على ما تقرر من ان الاتصاف بالصفات الثبوتية يستلزم وجود
الموصوف في ظرف الاتصاف وانحصار الوجود في الذهن والخارج ثم الشيء
اذا حصل في الذهن فهو علم باعتبار ومعلوم باعتبار ولا منافاة موضوعه للنفس الحاكم
لا باعتبار كونها علما بل لانه لا يعلم من اللفظ الا نفس المفهوم لوصف كونها علما

فالقضية الكلية الموصوفة بالصفات المعتبرة في القانون ليس اتصافها بتلك
الصفات باعتبار وجودها في الخارج فيكون اتصافا ذهنيا على ما تقرر ولا
يلزم منه كون القانون علما كما ان اتصاف الانسان بالصدق على زيد
وعمرو اتصاف ذهني ولا يلزم منه كون الانسان علما لا معلوما وستحقق
كون اللفظ موضوعا للمعاني باعتبار كونها علوما ثم ان معنى قوله قدس سره
القانون معلوم لا علم في مفهومه ليس من جنس العلم وهذا الامر صادق سواء اعتبر
في معناه المعلومية او لم يعتبر فلا تغفل   فلانا يلاحظ المعلومات
ثم قيل انهم اختلفوا في ان اللفظ موضوع بازاء العلم او المعلوم فذهب
بعضهم الى الاول وبعضهم الى الثاني لكنهم اتفقوا على ان المقصود من اللفظ
المستعمل فيه هو الثاني ثم لم كيف ولو كانوا قائلين بان غير العلم معلوم فماذا
منعهم عن تجويز وضع اللفظ بازائه فان جواز وضع اللفظ بازاء المعنى المعلوم
ضرورية والفرق لا وجه وحينئذ يكون اللفظ موضوعا بازاء امر ويكون المقصود منه
دائما غيرها هو معناه والامام الرازي اختار ان غير العلم معلوم لنا وقال
انكار ان المبصر هو الامر الخارجي من قبيل الشك في الاوليات وسلم منه العلامة
الطوسي قدس سره هذا وقال المبصر هو الامر الخارجي لكن الابصار صورة ذهنية
ومنعها جمهور المتأخرين وعلى هذا اقا لنا لا يلزم موضوعا للعلم اقول لا يشك من له
وجدان صحيح انا اذا سمعنا لفظ الانسان مثلا يلتفت الى تلك الماهية الموصوف

من غير

من غير ملاحظة كونها موجودة في الذهن او في الخارج فاللفظ الموضوع لنفس
الماهية لا باعتبار وجودها الذهني الذي هي بهذا الاعتبار علم ولا باعتبار
وجودها الخارجي فليس اللفظ موضوعا للعلم بل للماهية لكن لما ارادوا ان اطلاق
اللفظ دائر مع الصورة العلمية يتبدل بتبدلها حتى اذا اعتقدنا الشبح
المرئي من بعيد انه [illegible] اطلقنا عليه الانسان واذا اعتقدنا انه فرس اطلقنا
عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذلك ذكروا ان الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية ومرادهم بذلك انها موضوعة لها من حيث انها صور ذهنية قائمة
بالنفس بل ارادوا بذلك انها موضوعة للماهية المتصفة بالوجود الذهني لا لها
مع هذا القيد اذ من البين انه لا يفهم من اللفظ سوى ذات المعنى مع قطع
النظر عن غيره سواء كان موجودا ذهنيا او خارجيا وعرضهم من ذلك التنبيه
على ما اشرنا اليه من دوران تبدل الاطلاق مع تبدل الصور ولذلك ذكر
بعضهم ان الالفاظ موضوعة للمعاني لا باعتبار كونها كما هي في الواقع بل
باعتبار كونها ايا ما في الذهن وحاول بذلك مثل ما حاوله الاولون فظهر
من هذا التقرير ان الالفاظ موضوعة لنفس مفهوماتها لا لها مع وصفها كونها
علما او معلوما والمفاد هو نفس المفهومات وما ذهب اليه المحققون من ان
المعلوم هو نفس الصورة كلام حق لان الحاضر عند النفس ليس الا هي لكن لهذه
الصورة اعتباران احدهما اعتبارها من حيث انها عرض قائم بالذهن وهي بهذا

الاعتبار علم والثاني اعتبارها بحسب ماهيتها مع قطع النظر عما لحقها في هذا الوجود
من العوارض وتوابعها وهي بهذا الاعتبار معلوم وهي باعتبار الاول صار
معلوما بالعلم الحضوري ولا بالاعتبار الثاني ماهية معلومة بالعلم الحصولي فظهر
الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار وصح ان اللفظ موضوع بازاء الصور
الذهنية لا على ما يوهم عباراتهم ويفهم القاصرون من ان ههنا امرين متغايرين
بالذات احدهما موضوع له اللفظ غير مفاد والثاني غير موضوع له وهو مفاد
على ما تخيله او فرز من ان ليس ههنا الا امر واحد هو العلم وهو المعلوم المفاد الذي
استعمل فيه اللفظ اذ لا ريب في ان لفظ الانسان مثلا انما وضع لتلك الماهية
واستعمل فيها لا للعلم بها ولا في ان العلم بالانسان مثلا مغاير لماهية الانسان
بالاعتبار ففي الفريقين افراط وتفريط فان الاولين منهم توهموا مغايرة العلم
والمعلوم بالذات وبنوا عليه اما نقل من الصور الذهنية الى الاعيان الخارجية
وجعلوا دلالتها عليها عقلية او طبيعية على اضطراب في عباراتهم والاخرين
ومنهم هذا المحشي لم يثبتوا المعلوم من اللفظ الا امرا واحدا هو العلم وجعلوا الموضوع
له المستفاد من اللفظ المستعمل فيه وقد قيل   كلا طرفي قصد الامور
ذميمة وبينهما نهج اهل الطريقة   واما في المبصر فالامام ادعى ان الابصار
يتعلق بالامر الخارجي لا بالصورة المرتسمة في المبصر اما كما تقول اهل الشعاع او كما تقول
الاشراقيين من انه يحصل للنفس بواسطة ارتفاع الحجاب وسلامة الالات المبصرة

اضافة الى ذلك

اضافة الى ذلك المبصر فينكشف على النفس وادعى البداهة فيه فهو بين ان
نفي انطباع الصورة او ثبتها وجعلها شرطا لانكشاف الامر الخارجي و
المحققون من الحكماء لما راوا ان الابصار قد يتعلق بالامور التي لا وجود لها في
الخارج كما في المنامات والصور المتمثلة في الحس المشترك من غير خارج او
خارج لا يطابقه كالمجردات المتمثلة بالصور المحسوسة عندهم حكموا بان
المبصر بالذات هو الصورة المنطبعة في الالة لا الامر الخارجي فانه مبصر بالعرض
وما ذكره العلامة الطوسي قدس الله سره يمكن ان يحمل على ذلك فيكون معنى كلامه
ان المبصر بالعرض الذي يتعلق به المبصر بالذات هو الامر الخارجي والابصار الذي
المبصر بالذات صورة ذهنية فيكون قد عبر عن المبصر بالذات بالابصار مبالغة
في كونه مبصرا اولا وبالمبصر المذكور في مقابلته المبصر بالعرض كما يعبر عن الصورة
المتصلة بذاتها بالاتصال الجوهري بل ليس لكلامه معنى سوى ذلك اذ لو لم يحمل
عليه لم يظهر له معنى اصلا فقوله قد سلم العلامة الطوسي قدس الله سره هذا منه غير تام
ثم قال هذا القائل ثم اقول كون المبصر هو الامر الخارجي ليس ضروريا وانكاره
ليس من قبيل الشك في الاوليات وبيان ذلك ان الضروري هو انا نبصر مثلا
جوهرا متصفا بصفات مخصوصة من الشكل والمقدار واللون والوضع ونظائرها
وتلك الصفات وان كانت عارضة له في الخارج لا في الذهن لكن الابصار متصفا
بتلك الصفات متصور على وجهين احدهما بحسب النظر الجليل وهو ان يكون في الخارج

مع صفاته فيه مبصر اورد عليه اشكالان احدهما ما نقل في الحواشي السابقة
عن الشيخين من انا قد نبصر ما لا وجود له في الخارج على كونه ابصارا في الخارج
من غير تفاوت في الابصار كما في المنامات وغيرها ولو كان المبصر هو الامر الخارجي
لا نبصر ما لا يكون فيه والثاني انه لو كان كذلك لكان النتاج معلوما الا من
الخارجي لانه المبصر والعلم به لا بصورة الحاصلة منه في الذهن وعلمنا به حضوري
ثم تقتضي قواعدهم لكنا اذا فتشنا حال النتاج لا نجد الا معلوما واحدا والذي
يقتضيه النظر الدقيق هو ان يكون المبصر ما في الحاسة من صورة الجوهر وصورة
كل واحد من صفات المبصر معه وصورة نسبة كل من الصفات اليه واورد على هذا
ان ما في الحاسة ان لم يكن متصفا بالصفات المذكورة فيها فكيف نبصره متصفا بها
وان كان متصفا بها فيها لزم ان لا يزيد مقدار المبصر على مقدار الحاسة لان مقدار
ما في الحاسة لا يزيد على مقدارها والا لزم حلول الحال الكبير في محل الصغير وهو غير
معقول لكنا قد نبصر ما يكون مقداره اعظم من مقدارها كالجبل ولزم ان يبصر المبصر
في اين الحاسة في اين اخر لان ما في الحاسة في اينها وان كان بالوضع لكنا كثيرا
ما نبصره في اين اخر ولصعوبة هذا الاشكال اثبت كثير من العلماء الكبار عالم المثال
اقول يقتضيه النظر الدقيق الذي ذهب اليه اهل التحقيق هو ان المبصر ما في الحاسة
من صورة الجوهر المتصف بالصفات المخصوصة من غير ان يكون لكل واحد من الجوهر
والصفات صورة على حدة كما يشهد به الوجدان فان مثل هذا التفصيل ليس من شان

الحواس

الحواس الظاهرة بل هو شان النفس بقوتها المتخيلة المطبوعة لها ثم والايرادان
المذكوران لا يردان عليه اما الاول فلكثرة الشق الثاني قوله لزم ان لا يزيد
مقدار المبصر على مقدار الحاسة قلنا ممنوع قوله لان مقدار ما في الحاسة لا يزيد
على مقدارها والا لزم حلول الحال الكبير في المحل الصغير واذا كان حلوله فيه
بحسب وجود الخارجي واما اذا كان بحيث وجود الحال في الذهن فلا نم استحالته
والحاصل ان عين الحال الكبير لا يصح حلوله في المحل الصغير واما الحال الموجود في
الذهن فامتناع حلوله في الصغير غير م وهذا كما ان قيام عين الحرارة بشيء يوجب
قيام عين البرودة به ولا ينافيه وبين الحرارة الموجودة في الذهن والبرودة
الموجودة فيه وكما ان قيام عين الحرارة يوجب كون المحل حارا وقيام الحرارة
الموجودة في الذهن لا يوجب ذلك واما الثاني فلان المبصر مع جميع صفاته
الخارجية الا ان الخارجي منطبع في الباصرة فلا وهم يدرك في ذلك الاين صورة
البعد اين الباصرة والمبصر ايضا انما يبصر لحصولها في الباصرة وذلك معنى
لطيف ودقيق لا يخفى على من له مذاق التحقيق ثم قال لكن لكثرة ان ما
في الحاسة ليس متصفا بالصفات المذكورة والصبارة متصفة بتلك
الصفات ليس لها سط قيام الصفات المذكورة والعبارة متصفا بالمبصر
حيث تعلق به الابصار بل كان المبصر منها الموصوف ما حصل به في الحاسة كذلك
المبصر من كل صفة ما حصل من هذه الصفة فيها والمبصر من نسبة الصفة اليه ما حصل

من النسبة المذكورة فيها فاذا ابصر تلك الصور فقد ابصر جوهرا متصفا بهذه الصفات
المذكورة فان تلك الصورة وان لم يكن في الحاسة جوهرا متصفا بالصفات
المذكورة بل يكون كذلك في غيرها لكنها ادركت من حيث انها جوهر موصوف بهذه
الصفات بواسطة ادراك الموصوف والصفة والنسبة وهي من هذه الحيثية قد
يكون منطبقة على الامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كان عينه ولهذا تسري
الاحكام التي رتبت عليها اليه من غير ان يكون لنا شعور بخصوصه فتدبر اقول
لكن لكثرة ما ذكرناه انه يرد على مختاره امور الاول ما سبق الاشارة اليه
من ان هذا التفصيل ليس من شان البصر كيف ولكن لا نبصر الا امرا واحدا متصفا
بالصفات المخصوصة ثم النفس بمعونة القوى الباطنة تفصله الى موصوف وصفة
ونسبة بينهما الثاني ان المبصر بالذات عندهم الا بعض الاعراض وليس للبصر ادراك
اولي للموصوف فكيف للنسبة بين الصفة الموصوف والثالث انه اذا لم يكن
ما في الحاسة متصفا بهذه الصفات فلا نم انه يمكن بمجرد كون الموصوف مدركا
بصورته والصفة بصورتها والنسبة بصورتها ان يدرك جوهرا موصوفا بهذه
الصفات لان العلم بجميع اجزاء الشيء لا يستلزم العلم بمجموعها اجمالا ولهذا في حال
الابصار يدرك المجمل لا التفاصيل الرابع انه اذا جاز تعلق الادراك بالجوهر
الموصوف بصفة ما ليس موجودا في المدرك لا يكون كذلك في المشعر بل قد لا يكون
كذلك لا في المشعر ولا في الخارج كما في صور المقام لزم ان لا يكون المبصر ما في البصر

اذا المدرك

اذا المدرك هو المتصف وما في البصر ليس متصفا كما اعترف به الرابع انه لو كان كذلك
لزم تجويز تعلق الادراك بما لا يكون موجودا في البصر ولا في الخارج في صور المنام
الخامس انا اذا راجعنا وجداننا في حال الابصار عليها انه قد حصل عندنا شخص متصف
بالصفات المخصوصة بحيث نشير اليها اشارة حسية مع وجود هذا الشخص على النحو
الذي ادركناه سقط ظاهره السادس انه على ما ذكره ايضا يلزم حلول الكبير في
الصغير لانا اذا ابصرنا جبلا موصوفا بمقدار معين يكون المقدار المعين موجودا
في الحس مع انه ازيد من مقدار محل الحاسة بكثير فان منشأ الايراد وجود المقدار
الكبير في الصغير سواء كان ملحوظا لصورة الجبل ولا فلا تخفيف الجواب بما
شيده بعض ان المقدار حال حدوده في الذهن ليس كما ل كيف على ما هو مذهبه في
تبدل الذاتيات تبدل الوجود فضعفه علمت فساده مع ذلك لو حصل الموجود
في البصر هو الموصوف بتلك المقدار كما ذكرناه لنا في ذلك بعينه بان يقال
الجبل المتصوف بالمقدار المذكور حاصل في البصر بكليته كيف فلا حاجة الى ارتكاب
التعسفات التي ذكرها من وجود الموصوف والصفة والنسبة لصور متعددة كما لا يخفى
نور الابصار بنور كل ينيره المتناهي وارنا حقائق الاشياء كما هي
على ان موقع المواد جزء او قبل هذا اشتاق كما سبق من ان موقع الطاق المذكور
وشرائطها يرجع جانب المادة ايضا واعترض عليه بانا لا نم المنافاة بينهما لان ما
سبق هو الطاق والشرائط وما ذكره القائل المورد بهنا هو الطاق بدون الشرائط

ومن الجائز ان يرعى الطرق والشرائط كلاهما جانبي المادة والصورة دون
الطرق بدون الشرائط اقول قد قيد موقع الطرق ههنا بقوله بحيث لا
يعرض الغلط ولو لم يكن المراد بها ما يدخل فيه موقع المواد لم يترتب عليه عدم
عروض الغلط لجواز وقوعه من جهة الاختلال في موقع المواد فالاولى في الجواب ان
يقال ان ما ذكره قدس سره تقرير للسؤال على ما هو زعم السائل وان لم
يطابق الواقع فالقائل توهم ان موقع الطرق جزء منه بناء على توهمه ان موقع
المواد جزء ايضا ولما لم يكن شيء من الموقعين جزء من العلم الكلي بها اقتصر في الجواب
عليه ولم يتعرض له لما وقع للسائل من التوهم في جعل موقع الطرق ههنا على
تقدير كون المراد بالعلم الكلي جزء المنطق على انه على هذا التقدير عينه لا جزؤه
فتدبر وتحرير عليه ما قيل في اجابة ذلك عليه بحث لان قوله بحيث
لا يعرض الغلط منه نادر الا بالرعاية حتى يتوجه ان المراعي لا يعرض الغلط
اصلا ولا بعدم الرعاية حتى يتوجه ان غير المراعي يغلط كثيرا اقول لا نسلم ان
عدم الرعاية من العارف نادر كيف وقد قال الشيخ في الهيات الشفاء
ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود في الآخر الى
القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او عطف حطام
ان روعيت القوانين فلا غلط قيل قال بعض الافاضل عبارة المصنف
بيان بكنه افادة من قانون يصون مراعاته ذهن الناظر عن الغلط صورتا

جزما او غالبا وذلك هو المسمى بالمنطق ففي هذه العبارة اشارة الى ان المراعاة
والمشاد من مهما حقيقتها فلا كلام يعتبر كيف على ان الغلط يوجد مع حقيقة المراعاة
والذي يحيط بالبال ويستفيده من بعض الرجال ان مراعاة المنطق صيانة عن الغلط
لا دائما كما اذا تعارض دليلان قطعيان لا يمكن للعقل القدح في بعض
مقدماتهما اصلا لقطعيتها فمن شيك هذه الصورة المنطق قد راعى القوانين
حق رعايتها ومع ذلك جازم لوقوع الغلط واعترض عليه بان القوانين
المنطقية تراعي المادة والصورة جميعا فاذا روعي في دليل قطعي جميع القوانين
المنطقية المتعلقة به كانت مادته وصورته كلاهما صحيحين فيكون مدلوله واقعا
قطعا وح لا يمكن تعارض دليلين قطعيين مرعيين فيهما جميع القوانين
المنطقية المتعلقة بها والا لامكن اجتماع المتنافيين والادلة التي
يعرض الدلائل ان روعي فيه جميع القوانين المنطقية المتعلقة بها تعيقي
النقض مدلوله كالتمثيل والظنون جاز ان لا يكون مطابقا للواقع فيكون
غلطا فمع رعاية جميع القوانين المنطقية جاز وقوع الغلط اقول الامر انه اذا
روعي في دليل قطعي جميع القوانين المنطقية المتعلقة به كانت مادته وصورته
صحيحة وذلك لان القوانين المنطقية انما يعطي مناسبة المواد للمطالب وربما يقع
الغلط في نفس المادة بسبب مزاحمة الوهم العقل في بعض البديهيات وحكم الوهم
بديهة بما يخالف الواقع ولا يجد صاحب هذا الحكم مقدمات خلافه كما ان من ينكر

الموجودات يحكم بديهة بان كل موجود فهو اما متصل بالعالم الجسماني او منفصل عنه
وقد اشتبه عليه بديهة الوهم ببديهة العقل ولم يطلع على مقدمات
القياس الذي ينتج نقيض تلك القضية فمثل هذا الشخص اذا راعى جميع
القوانين المنطقية يعرض له الغلط لعدم الوثوق بالمادة في نفسها وان كانت
مناسبة للمطلوب وصورة ترتيبها صحيحة منطبقة على القوانين المنطقية لكنه
نادر فافهم انه اذا عدمت كان الغلط اكثريا قيل فان قيل اذا عدمت
حقيقة الرعاية كان الغلط لازما وان سعى في الرعاية فكيف يكون نادرا قلت
المراد بعدم حقيقة الرعاية عدم اشتراطها وقيل فيها نظر اما في السؤال فلان
عدم الرعاية لا يستلزم الغلط لاحتمال عدم الغلط في بعض المواد وان لم
يكن كليا كقولك زيد كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك فانه يصدق زيد
متحرك في هذه المادة وان لم يلزم صدق نتيجة هذا الضرب اذا كانت صغراه
ممكنة واما في الجواب فلبنو عبارة العلامة عنه لانه صرح في منع اكثرية الغلط
على تقدير انعدام الرعاية حقيقة واين هذا من عدم اشتراط الرعاية اقول اذا
لم يكن القياس صحيحا لكون الفكر فاسدا لا محالة وصدق النتيجة لا ينافي الغلط
في الفكر فان النتيجة ليست بالحقيقة لهذا القياس فاستنتاجها منه غلط والمثال
المذكور ان اخذ الاتصاف بالعنوان في الكبرى بالامكان فهو قياس صحيح منتج
للنتيجة المذكورة فان اخذ بالفعل فهو قياس فاسد ولا ينتج اصلا لعدم تكرار الاوسط

فالقضية

فالقضية المذكورة ليست نتيجة له واستنتاجها منه غلط بل الوجه في دفع السؤال ان
يقال عدم الرعاية لا يستلزم الغلط لجواز ان يكون موافقا للقوانين
المنطقية في الواقع وان لم يعرض عليها ولم يراع تلك القوانين فيه فان
مراعاة القوانين انما يحصل بملاحظتها وتطبيق الفكر عليها ولا يلزم من انتفاء
ذلك ان لا يكون مطابقا لها في الواقع لكنه واقع وقوعا لا يمكن
انكاره مثل الخلاف في انعكاس الممكنتين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها
بعكس النقيض وقد يقال الخلاف راجع الى اللفظ فان من ادعى
الانعكاس الممكنتين اخذ الاتصاف بالعنوان بالامكان ومن نفى
الانعكاس اخذ الاتصاف بالفعل ومن ادعى انعكاس الموجبة الكلية كنفسها
بعكس النقيض اخذ عكسها سالبة الطرفين ومن نفاه اخذها معدولة الطرفين
فيكون النزاع لفظيا يندفع بتحرير المراد وتحقيقها فالاولى ان
يقال اكتفى بذكر التسلسل قيل لا لكفر في هذا التوجيه والاولى ان يوجه بان
استلزام الدور التسلسل بان سلسلة التوقف في صورة الدور لا ينتهي الى حد
لا يتجاوزه اي لا يصل الى موقوف عليه لا يكون موقوفا على شيء آخر وهو مستلزم
للتسلسل مثلا اذا توقف آ على ب وب على آ لا يثبت التوقف عند الالف بل الالف
موقوف عليه يتوقف على ب وب يتوقف على آ غير الالف بهذا الاعتبار موقوف
عليه ثانيا ولا يثبت التوقف عنده ايضا بل هو يتوقف على ب وب على آ غير الالف

موقوف عليه لثالث وهو رابع وخامس وهكذا الى غير النهاية فالتوقف في صورة
الدور يدور على موضوعات متناهية بالذات وغير متناهية بالاعتبار
فاذن عدم انتهاء التوقف الى غير حد لا يتجاوز مستلزم المحال اما في موضوعات
متناهية بحسب الذات غير متناهية بحسب الاعتبار واما في موضوعات غير متناهية
بحسب الذات والاعتبار معا وكلاهما مستحيل اما استحالة الاول فلاستلزامه توقف الشيء
على نفسه لان عدم انتهاء التوقف في الموضوعات المتناهية بحسب الذات لا يمكن
الا بان يتوقف بعض منها على ما يتوقف عليه وهو مستلزم لتوقف الشيء على نفسه واما
استحالة الثاني فلاستلزامه تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في نفس الامر
اقول لا خفاء في صحة التوجيه الذي ذكره الاستاد قدس سره فان طريق الاكتفاء
مسلك مسلوك وذلك مما لا مرية فيه ولا خفاء ايضا فيما في توجيهه الذي سماه اولى
من الخفاء الا انا لا نم انه يتحقق في صورة الدور توقفات غير متناهية بل ليس
فيها الا توقف ا على ب وتوقف ب على ا وتكرارهما في الملاحظة لا يصحح ان
يكون هناك توقفات غير متناهية او بين شيئين متغايرين لا يكون الا توقفان
ولو كان بينهما تغاير اعتباري لا يكون دورا مع ركاكة ما ادرك به
قدس سره في الحاشية لان الحكم النظري المندرج تحت قاعدة ضرورية لا يسمى
ضروريا وهذه القضايا الاربع البديهية لها ترتيب في ذاته بديهي
الانتاج الخ قيل هذا الجواب لا ينافي لما سيأتي من ان القياس سواء

كان

كان اقترانيا او استثنائيا مركب من مقدمتين لا ازيد ولا انقص وان مثل ذلك
مركب من قياسات متعددة يسمى مركب الفصول النتايج قيل وانت خبير بان هذا انما
يكون منافيا له لو اراد العلامة ان لهذه القضايا الاربع ترتيب واحد
جزئي على هيئة الشكل الاول اما اذا لم يرد الترتيب الواحد بل اراد الجنس ويكون
هناك تحققه في ضمن فردين من الترتيب يكون منهما بمقدمتين من الاربع المذكورة
واطلق الترتيب عليها كما اريد بالقانون الجنس واطلق على القوانين لا
يكون منافيا له اصلا ولعل القايل المذكور نظر الى انه او قيد المنافاة بحسب الظاهر
اقول ظاهر ان ظاهر العبارة وحدة الترتيب حيث يدل عليه التنوين والوصف في
قوله ترتيب في ذاته لكن لا مرية في مثل ذلك دون قانون للاعتماد على علم السامع
او على هيئة اقول نتيجة الهيئة الاول قيل فيه تامل اذ لا شك ان الهيئات
المنتجة الغير البديهية الانتاج كلها ينتهي الى الهيئة البديهية الانتاج فاذا قرر
المجيب ان الاكتساب بالهيئة البديهية الانتاج وبالهيئات المنتهية اليها
مستغنيا عن المنطق فلم يبق هيئة وطريق يكون الاكتساب بالنظري منها النظري
بها محتاجا الى المنطق وهو خلاف مطلوبه ولا يستقيم الجواب الحقيق الذي
يشير اليه العلامة بقوله وانما يلزم اي الكفاية لو كانت الافكار باسرها
او ورد على القسم الضروري المندرج في هذا القسم وليس كذلك بل من الافكار
ما هو واقع على هيئة نظرية مندرجة في القسم النظري وهذا هو الجواب الحقيقي كما ستطلع

عليه بعد المنازعة فيه اقول حاصل الجواب الحقيقي ان المراد بكون المنطق محتاجا اليه
انه يتوقف عليه التمكن التام من التميز بين الافكار الصحيحة والفاسدة بل بسهولة
الاكتساب كما صرح قدس سره في جواب لا يقال الثاني فان هذا الجواب هو تتمة
للجواب الحقيقي الذي ذكره الشارح اولا وصدره بلا يقال فان لا يقال الثاني ايراد
على جواب لا يقال الاول فجواب الثاني تتمة وتوجيه له كما يظهر بادنى تامل
والاحتياج الى المنطق في سهولة الاكتساب لا ينافي نفي الاحتياج في اصل الاكتساب
ولا يستلزم للدور والتسلسل الاحتياج بالوجه الثاني لا الاحتياج في السهولة
فلا ورود لما اورده عند ملاحظة اطراف الكلام ذكر عليه ان هذه المبادي
الخ قيل الضمير يتجه عليه ان القسم الضروري جزء للمنطق فعلى تقدير ان يكون
كافيا مع الطريق الضروري في ساير العلوم لا يلزم عدم الاحتياج الى المنطق غاية
الامر انه يلزم عدم الاحتياج الى القسم النظري منه فلا يستقيم ان يرتب على عدم
الاحتياج الى المنطق كما فعل الشارح اقول لا احتياج الى جزء المنطق ليس احتياجا
الى المنطق ولا يستلزمه وهو ظاهر اذ الاحتياج الى الجزء لا يستلزم الاحتياج الى الكل
ثم ان عبارات القوم تشعر بان الضروريات ليست من مسايل الفن ولذلك
نزع المسايل المحمولات المثبتة لموضوعاتها بالبراهين وبعض عباراتهم تشعر بانها
من المسايل وهو اختياره قدس سره في بعض تصانيفه وان خالفه في حاشية المحاكمات
فترتب اولا على التقدير بعدم الاحتياج الى المنطق اصلا نظرا الى الاول ثم

تنزل

تنزل عنه الى قوله ولا اقل من عدم الاحتياج الى جزء النظري نظرا الى الثاني ليتم
الكلام على الاحتمالين جميع الاحتمالين الاصطلاحات من قبيل
العلوم النظرية قيل للقايل ان يمنع كون الاصطلاحات من العلوم النظرية
فانها كالمعاني اللغوية يحتاج الى التوقيف للفظ الذي مرجعه الى النقل لا
الى العقول الشارح ولو كانت نظرية لاحتاجت الى الكسب ولا خفاء في فهمها
بعد التعبير بالالفاظ والعبارات وقد اعترف من جعلها من العلوم النظرية بانه ينبه
عليها بتغيير الالفاظ والعبارات ولكان منشأ الاشتباه هو ان المعاني
الاصطلاحية لما كانت مفصلة في الاغلب وقد يجري على دوراتها ابواب مثل

عن الامتياز وقد حصل آخر فقيل فان قيل هذا انما يتم اذا كان المعرفة الحاصلة
بالتعريف سابقة على معرفة الموضوع كما ذكر في الكتاب لا مطلقا وليس الكلام
في مقدمة المنطق على الوجه المذكور في الكتاب بل مطلقا قلت بل هي سابقة
على معرفة الموضوع لانها من قبيل التصور وتصور الشيء بوجه ما سابق على التصديق باحواله وجوبا
وتصوره رسما سابق على التصديق باحواله استحسانا وقيل فيه نظر لانه قد ادعى
ان المعرفة الحاصلة بالتعريف سابقة على معرفة الموضوع مطلقا وما بين به هذا
من سبق التصور بوجه ما وجوبا وسبق التصور بالرسم استحسانا لا يستلزمه اذ لا يلزم من
سبق التصور بوجه ما سبق المعرفة الحاصلة بالتعريف ولا من الاستحسان سبقها
وعلى تقدير لزوم سبق المعرفة الحاصلة بالتعريف فلم لا يجوز ان يكون التعريف السابق
بالموضوع ايضا وح لا يلزم حصول التميز فالاولى في توجيه كلام الشارح ان يحمل ما لم يلزمه
من تميز الشيء التمكن من تميز افراده اذ كثير من الامور المتميزة عندنا لا يمكن من تميز افرادها والعلم
بموضوع العلم يتضمن التمكن من تميز افراده على ما يفصح عنه قوله حتى كانه
احاط بجميع اجزائه احاطة ما قال فصل تمر اقول فيه نظر لان حاصل الجواب الذي
ذكره القائل ان التصور بوجه ما سبق وجوبا فالاول تقدم التعريف ليحصل الجواب
في ضمنه او التصور بالرسم سابق استحسانا فينبغي تقديم الرسم ليحصل ما هو الحسن
ولا يرد على ذلك شيء من المنعين اللذين ذكرهما المعترض لان المراد باللزوم
والوجوب في مثل هذا المقام هو الاستحسان وما ذكره على تقدير التنزل من جواز كون

التعريف

التعريف السابق بالموضوع وهم اذ ح يكون المنطق معلوما بان موضوعه كذا
فبيان ان موضوعه كذا بعده يكون موضوعه لغوا من قبيل قولك العلم الذي
موضوعه كذا او هو في غاية القبح فضلا عن ان يكون مستحسنا كما لا يخفى على من له ادنى
فطانة ثم يتعلق التعريف اولا بالموضوع ثم اردف بيان الغاية كان بيان
الغاية مفيد الفضل الامتياز ودفعه ان هذا ايضا خلاف الاولى لان الغاية
في العلوم اظهر من الموضوع ولهذا وقع الاختلاف في موضوعات العلوم دون
غاياتها والاولى التعريف بما هو اخفى ولا يبعد ان يحمل فضل التميز في عبارة
الشرح على التميز الفاضل اي التميز الذي وح لا احتاج الى هذه التكلفات وما
سماه اولى في توجيه كلام الشارح منظور فيه لانا لا نسلم ان التعريف بالغاية لا يستلزم
التمكن من تميز افراده كيف لا وكل مسئلة ترد عليه يمكن من ان يعرف كونه منه
بان له مدخلا في تلك الغاية وكل ما له دخل فيها فهو من العلم كما هو المشهور
وما توهم من جواز اشتراك العلمين في الغاية سيجيء دفعه هذا ان اراد تميز
اجزائه تميزها عن اجزاء غير ذلك الفن وان اراد تميزها عن بعض فظاهر
العلم بالموضوع لا يستلزم ذلك ثم قال هذا المعترض ثم العلامة صرح في بعض
تصانيفه بان تمايز العلوم كما يكون بموضوعاتها كذلك يكون بغاياتها وأشار
الى هذا بقوله وانما قال فضل تميز لان اصل الامتياز قد حصل بالتعريف
وفيه بحث اذ قد يكون بعض المسائل مشتركة بين علمين وهو لا يتميز بالغاية

اذ له مدخل في كل من العلمين علقة بالموضوع والا لم يكن المسئلة بعينها مشتركة بينهما بل تميز
بالبرهان على ما صرح به الشيخ في برهان الشفاء بقوله واما العلوم التي ليس بعضها
تحت بعض ولا تحت في بعض فكثيرا ما يكون احد العلمين معطيا في مسئلة واحدة
فيهما برهان الان والاخر معطيا برهان لم مثلا ان العلم الرياضي يعطي في كروية الماء
برهان الان والعلم الطبيعي يعطي برهان اللم فاذن لمثل هذه المسائل لا يمتاز
بالغاية ولا بمجرد الموضوع نعم اذا علم الموضوع مع الجهة التي يبحث في العلم بها عنه تمتاز
امثالها وتوضيح ذلك ان موضوع العلم الطبيعي مثلا هو الجسم من حيث انه ذو طبيعة هي
مبدء الحركة والسكون ويبحث عن عوارضه الذاتية من حيث الجهة وموضوع الرياضي الكم
والمكم من حيث انه مكمم ويبحث عن عوارضه الذاتية من هذه حيث الحيثية ثم العوارض
الذاتية للجسم الذي هو مكمم ثلثة اقسام عارض له من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مكمم
والطبيعي يبحث عنه دون الرياضي وعارض له من حيث انه ذو طبيعة والرياضي
يبحث عنه دون الطبيعي وعارض له من كل واحد من الحيثيتين المذكورتين بان
يكون لكل واحد مدخل في عروضه كالكروية ونظايرها وكلا العلمين يبحث عنه وهو
مشترك بينهما لكن يبحث الطبيعي عنه من حيث الطبيعة ويبحث الرياضي عنه من حيث الكمية
فالاستدلال عليه بدليل يعتبر فيه الطبيعة وظيفة الطبيعي وبدليل تعتبر فيه الكمية وظيفة
الرياضي فمن علم ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث انه ذو طبيعة ويبحث
عن اعراضه الذاتية من حيث الطبيعة وان موضوع الرياضي الكم او المكمم من حيث

الكم

الكم ويبحث عن اعراضه الذاتية من حيث الكمية علم ان كروية الارض مثلا نظيرها بالدليل
المعتبر فيه الطبيعة مسئلة العلم الطبيعي وبالدليل المعتبر فيه الطبيعة مسئلة العلم
الطبيعي وبالدليل المعتبر فيه الكمية مسئلة العلم الرياضي فيتميز مسائل كل منهما
عن مسائل الاخرى بمعرفة الموضوع مع الجهة التي يبحث بها عنه ولا يبعد ان يكون
مراد القوم بقولهم تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها هذا الا ان تمايزها
بمجرد تمايز موضوعاتها اقول لا نسلم ان المسائل باعيانها يجوز ان يكون مشتركة
بين العلمين فان موضوع المسئلة في احد العلمين مقيد بحيثية يا وفي الاخر بحيثية
الاخرى كما اعترف في الرياضي والطبيعي فلا يكون المسئلة واحدة مطلقا
بل انما يتحدان بحسب ذات الموضوع ويتمايزان بالحيثية المعتبرة في موضوعهما
والتمسك بقول الشيخ ضعيف اذ الظاهر انه اراد الوحدة بالنظر الى ذات
الموضوع وانه لاحظ كون المحمول فيهما واحدا الا انه لا تغاير بين المسئلتين
اصلا وكيف يريد ذلك وقد صرح هو وغيره بتغاير حيثيتي الموضوع في المسئلتين
المذكورتين قال الشيخ ابو العباس اللوكري الشركة الاولية التي للعلوم على ثلثة اوجه
اما ان يكون احد الموضوعين اعم والاخر اخص من الاخر كما الطب والطبيعي واما ان
يكون لكل من موضوعي علمين شيء خاص وشيء يشارك به الاخر كالطب والاخلاق
واما ان يكون ذات الموضوع فيهما واحدة لكن اخذت باعتبارين مختلفين
فصار باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذاك كما ان الجسم الكلي موضوع

العلمي الهيئة والطبيعي لكن الطبيعي ينظر فيه بشرط ان له مبدا حركة وسكون بالذات
وينظر فيه المنجم بشرط ان له حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط
كما وان اشترك فيه البحث عن كونه ذلك الجسم فهذا الجهل نظره من جهة ما هو كم
وذلك من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدا حركة وسكونه على هيئة ولا يجوز
ان يكون هيئة التي يكون عليها السكون المقابل للغير ودلالة التي له هيئة
مختلفة في اجزائه فيكون في بعضه زاوية ولا يكون في بعضه زاوية لان
القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل صورة متشابهة واما المهندس
فيقول ان الفلك كري لان مناظره كذا وكذا او الخطوط التي رجعة اليه توجب
كذا فيكون الطبيعي انما ينظر فيه من جهة القوى التي فيه والمهندس من جهة الكم
الذي له معنى في نفس كل يلزان يتفقا لان الموضوع واحد هذه عبارته وهو ينادي
على ان المراد وحدة ذات الموضوع فقط مع اختلاف الحيثية بل اختلاف
البرهان انما نشا من اختلاف الحيثية فان الطبيعي لما كان بحثه عن الجسم من
حيث الطبيعة كان نظره الى ما تتبع الطبيعة وينشا عنها فاقتضى نظره البرهان
اللمي والمهندس لما كان بحثه من حيث الكمية كان نظره الى ماله من جهة الكمية
فكان البرهان اللمي على الكروية غريبا من نظره ومن العجب ان هذا المحشي اعترف
باختلاف الحيثيتين في موضوعيهما وانكر الامتياز بينهما بالموضوع وهل هذا الا
ثم ما ادعاه من عدم التمايز بينهما بالغاية فيرد عليه اما في العلوم النظرية فان غايتها

انفسها

انفسها حصولها فقط لان المثلثين اذا تغايرتا بالحيثية المعتبرة في موضوعهما
كان غايتهما التي هي نفسها مختلفتين ايضا واما العلوم الالية فلا نم انه
يوجد فيها الاشتراك في غاية ما نفسها بل يشهد استقراء العلوم الالية بخلافه
وهو ظ ايضا وظ ايضا ان مراد القوم بقولهم تمايز العلوم بتمايز الموضوعات اعم
من ان تمايز بالذوات الموضوعات او الحيثيات المعتبرة فيها وهو يحل
قيل قيل اراد بموضوع هذا العلم هذا المركب الاضافي الذي وقع محمولا او عنوانا
لا ما صدق هو عليه فرجع الى ما ذكره الشارح وفيه نظر اذ لو اراد هذا لكان الظ
ان يبين الاحتياج الى معرفة هذا المركب الاضافي ايضا فان هذا غير بين اذ ان
ركب هذا او بين امر ظاهر اهو احتياج تصور هذا المركب الاضافي الى تصور الموضوع
ولبعده لم يلتفت اليه العلامة اقول قد اشار الاستاد قدس سره بقوله اولا
فيتبادر اي منه الى انه يمكن توجيه مثل ذلك فان ضمير بعضهم راجع الى مرجع
الضمير الذي في قوله في كلامهم فيصح الى اواكل المذكور او لا عليه فمعنى قوله وهو
انه يجب ما يتبادر منه والحاصل ان نسبة ذلك الى السهو على ما هو يتبادر و
يتبادر منه والقرينة على ذلك ان ذلك في الحقيقة توجيه الكلام السابق تخصيص العام
والخاص بالمطلق والمقيد وقد اشار قدس سره سابقا الى انه يمكن تعميم فعلم
منه امكان توجيه ذلك ايضا بالطريق الاولى بقي ههنا انه لا فرق بين ذات
موضوع المنطق ومفهومه في ان كلا منهما ليس تمام الموضوع ههنا وفي ان كلا منهما ضروري

فيما هو الوصف اعني التصديق بموضوعية الموضوع فالقول بان المقصد ههنا تصور
ذات موضوع المنطق دون مفهومه غير سديد ثم ما ذكره هذا المحشي من ان الاحتياج
الى معرفة مفهوم هذا المركب الاضافي غير بين بل وجه البعد انه ليس في هذا البيان
يدل على الاحتياج الى التصديق بالموضوعية اصلا مع انه العمدة الذي يدور عليه المقصد
على هذا التوجيه   كلموق ادراك الامور الجزئية قيل قيل اختلف في ان الحواس
مدركة كما الى النفس الناطقة كذلكما او المدرك هو النفس فقط والى الثاني ذهب
الجمهور وتمثيل العارض لذات الانسان بادراك الامور الجزئية انما هو على الرأي
الاول دون الثاني واما القول بان في ابن على ان الانسان حقيقة هو النفس
الناطقة فبناء تمثيل اللاحق للانسان بواسطة جزئه الاعم بالتميز وفيه نظر
اذ ادراك الامور الجزئية انما يكون عارضا للانسان لذاته لا لجزئه لو كان عارضا
له اولا وبالذات فان يكون عارضا لجزئه اولا وبالذات وعارضا له
ثانيا وبالعرض لا يلزم من كون الحواس مدركة كالنفس ذلك ولا من كونها
غير مدركة ويكون ادراك الامور الجزئية عارضا للانسان لجزئه بل الظاهر ان الاصل
يكون عارضا له بواسطة جزئه الذي هو الحيوان وان لا يكون مدركه ويكون الادراك
المذكور عارضا له لذاته بلا واسطة اقول في النظر نظر لان المراد بادراك الامور
الجزئية ادراكها على وجه الجزئية فسواء جعل الحواس مدركة او لا يكون ادراك
الامور الجزئية على هذا الوجه عارضا لذات الانسان لا لجزئه الذي هو الحيوان

فان

فان الحيوان لا يدرك الامور على ذلك الوجه فان وجه الجزئية انما يظهر اذا علم
خروجه عن حد نظائره وتفحص سببه ولم يظهر وذلك مفقود في الحيوانات ولا
لجزئه الذي هو الناطق مثلا ايضا اذ العقول والنفوس الفلكية لا تدركها على
هذا الوجه لعدم خفاء السبب عليهم ثم الظاهر ان القائل بنى كلامه على ان الانسان
مركب من النفس والبدن فاذا جعل الحواس مدركة كان ادراك الامور الجزئية عارضا
لذاته الذي هو ذلك المجموع واما اذا لم يجعل الحواس مدركة كان ذلك الادراك
عارضا لجزئه الذي هو النفس لذلك ابطل كونه مبنيا على ان الانسان حقيقة
هو النفس وح يظهر ان المعترض لم ياخذ مقصود القائل على الوجه الذي قصده
الوصف هو المحمول على الشيء آه قيل فان قلت لو كان الحمل معتبرا في الوصف
كما ذكره الشارح لم يجز ان يبحث في العلم عن العارض المباين لموضوعه وليس كذلك
اذ يبحث في العلم عن العارض المباين لموضوع الطبيعي الذي هو موضوعه الجسم عن الحركة
والسكون والزمان والمكان ونظائرها مما يباين الجسم قلت اذا كان
تلك المباحث ماخوذة من نظائرها من الطبيعي فلا يستقيم ان يقال ان موضوعه
جسم اذ من البين ان العلم المذكور عبارة عن عدة مسائل وان موضوعها حكم
فيها عليه وهو ح في بعض المسائل جسم وفي بعض المسائل الجسم فكيف يستقيم
ان موضوع العلم المذكور وهو عبارة عن جميع تلك المسائل جسم بخلاف ما اذا كان
العارض محمولا اذ موضوع العلم ح صادق على كل واحد منها يسري الى افراده وثابت له

كان الوصف من المثال التي وضح كان التقييد اظهر اما ان يعلم حلمه الحال واما ثانيا فلان
هذا الكلام من الشارح في قوة النقل ولذلك صرح بعد ذلك بما هو الحق عنده بقوله
واليقين منه ما هو لازم مثل قوة الضحك للانسان ومنه ما هو مفارق كالضحك وغرضه
من ذلك رفع الوهم الذي وقع للمنطقيين في الوصف الذاتي من انه يجب كونه
مقتضى الذات فما ذكره اولا هو كلام غيره وما هو الحق عنده وما ذكره بعد ذلك
فهذا الايراد لا وجه له اذ لو كان غرضه الاعتراض على الشارح فغير موجه لما عرفت
وان كان غرضه الاعتراض على المنقول فهو بعينه ما اورده الشارح عليه فرادا واما ثالثا
فلان ما جعله مرشدا الى ذلك من كلام الشيخ لا يدل على ذلك اذ بين الشيخ في العبارة
المنقولة ان الوصف الذاتي في تلك الصور هو الانقسام اليها لا نفس تلك الانواع
حيث قال في الاول فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى ان يصير قبلها
وذكر في الثاني انه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان
يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا وليس فيه تصريح بان كل واحد من المذكورات عرض
ذاتي للموجود بل يحتمل ان يكون الوصف الذاتي حقيقة هو احد المتقابلين من الواحد
والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب بل الذي يرشد الى
ذلك هو ان مسائل العلوم قد يكون مطلقة وقد يكون ممكنة كما صرح به الشيخ
في الشفاء فلو كان الوصف الذاتي مطلقا من مقتضيات ذات الموضوع لا يحكم
المسائل في الضروريات وليس كذلك   كالجسم بالقياس الى الابيض قيل قد

يقال

يقال كون الجسم اعم مطلقا من الابيض انما هو بحسب الوجود واما بحسب الصدق فهو
اعم من وجه لصدق الابيض على السطح ايضا ولما اختار ان المعتبر في الخارج المساوي
هو المساواة بحسب الوجود اعتبر ههنا العموم بحسب الوجود اقول الذاتي
ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين ان البياض عارض للسطح بالذات وبالحقيقة
وينسب الى الجسم بالوصف وعلى هذا فالابيض بالذات منحصر في السطح ولا يشمل الجسم
ولا يشمل السطح والظاهر ان المراد بالمثل هو الثاني دون الاول ودون
الاعم ثم في قوله ولما اختار ان المعتبر في الخارج المساوي المساواة في الوجود
اعتبر ههنا العموم بحسب الوجود خبط على فانه اعتبر في المساوي مطلق المساواة
سواء كان في الوجود او في الصدق لا المساواة في الوجود بخصوصها فالمناسب
ان يعتبر العموم كذلك اعم مما هو بحسب الصدق او بحسب الوجود وح لا يصح الحكم
بان الجسم اعم من الابيض مطلقا اذ كان الجسم من الابيض بحسب الوجود فالابيض
اعم منه بحسب الصدق فيكون بينهما عموم من وجه باعتبار ما هو اعم من الوجود والصدق
فليتدبر   كالحركة اللاحقة للابيض قيل قد يتوهم في تمثيل اللاحق
بواسطة الخارج الاعم بالحركة اللاحقة للابيض لكونه جسما بان الموصوف بالذات
الابيض لا محالة دون مفهومه والجسم ليس بخارج عنه لان مفهوم ذاته اذا
الجسم واسطة في الوصف حتى يعتبها ذاتا للموصوف فكيف يصح القول
بالواسطة ومحصل هذه المناقشة يجري في العارض لا مر اخص بل لخارج مساويه ايضا

لكانه محكوم عليه بالحكم المذكور في المعنى رجوع موضوعات المسايل الى موضوع العلم
كما اشرنا اليه سابقا ونقل الشارح ذهب الى ان الحكم على ما يباين موضوع العلم
ليس منه وان الحركة والزمان والمكان في الطبيعي ذريعة الى معرفة حال المتحرك
المتمكن والمتزمن وقس على نظايره اقول التحقيق ان موضوع العلم هو ما يبحث
في مسايله الماعن الاعراض الذاتية لنفسه او لانواعه او لاعراضه الذاتية او لنوع
عرضه الذاتي او عرضه الذاتي او المركب منهما كما فصل في موضعه كما ذكره من ان موضوع
العلم ما حكم في مسايله عليه غير مستقيم كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون موضوع
الطبيعي مثلا امورا متعددة هي موضوعات المسايل والاعتذار عنه بان
الحكم عليها يسري الى افراد موضوع العلم فكانه محكوم عليه كلام خطابي لا يسمن ولا يغني
من جوع لانه عرف موضوع العلم بما لا يصدق على الامر الواحد مثل الجسم الطبيعي
للعلم الطبيعي وكونه متصفا بالمحكوم عليه لا يوجب دخوله في التعريف ولا يندفع
انتقاض جامعية التعريف لان مدار الجامعية على الحقيقة لا على التجوز كما اذا
اعرف الشجاع بالحيوان الذي له مخلب وانياب بالفرس بها فيورد عليه انه لا
يصدق على الانسان الشجاع لا يمكن الجواب بان الانسان الشجاع يشبه الاسد
فكان له مخلبا وانيابا ولو التفت الى مثل ذلك جاز ان يقال المكان والحركة
والزمان اعراض قائمة بالجسم وموضوعاتها ذريعة الى معرفة احوال الجسم
كما اعترف به فكان الجسم المحكوم عليه فتحرر كما مر سابقا فيكون البحث عن الامور الثانية

في مسايل العلم فيكون المجاز في الصورة الاولى اقرب منه في الثانية لا يجدي نفعا
فالاولى ما ذكرناه وسينقل هذا المجيب قريبا من ذلك عن صاحب الصحايف
بالقوة انه قيل الظاهر ان قيد الادراك للامور النوعية بالقوة لان
العارض للذات اللازم من مقتضيات ذاته فلا يجوز تخلفه وادراك الامور النوعية بالفعل
قد يتخلف عن الانسان فلا يكون عارضا لذاته وفيه بحث اذ ليس المراد بالقوم
بالعارض لذاته الموضوع ههنا ان يكون هذا العارض من مقتضيات ذاته حتى يلزم
ان لا يتخلف عن الانسان منها بل المراد به ان يعرضه اولا وبالذات بلا
واسطة في العروض سواء كان لازما له او لم يكن يرشدك الى ذلك ما ذكره الشيخ
في الهيات الشفاء بقوله فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود
من غير شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس
يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات
حتى يلزم الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة
مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه
ليس يحتاج الوجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا
او تعليميا او خلقيا او غير ذلك اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان القيد المذكور
لما ذكره حتى نرد لك ما اورده لجواز ان يكون التقييد لان كونه عرضا ذاتيا
ظاهر في غير ريبة بخلاف الادراك بالفعل فانه ربما يورث الاشتباه فيه بمثل ما ذكره ولما

واجب بان الموصوف ذات الابيض من حيث هو ذاته وما صدق عليه لا من
حيث هو ذات الجسم وما صدق هو عليه والا فلا يكون الحركة من الاعراض الغريبة
لها بل يكون من الاعراض الذاتية لها ولا شبهة في ان الجسم خارج عن ذات
الابيض من حيث انها ذات الابيض وان كان جنسا لها باعتبار انها ذات
الجسم فانه فحينئذ تندفع المناقشة الاولى والثانية ايضا اذ لا شبهة في ان ذات الجسم من حيث
انها ذاته واسطة في عروض الحركة لذات الابيض من حيث انها ذات الابيض في ثبوت
المناقشة الثانية ايضا لان الواسطة غير الموصوف بالاعتبار وان كانت عينه بالذات
وفيها نظر اما في المناقشة فلجواز ان يكون الموصوف مفهوم الابيض والجسم خارج
عنه قطعا الا ان يقال معروض الحركة لا بد له ان يكون موجودا في الخارج ومفهوم الابيض ليس
موجودا فيه لانا لا نسلم ان مفهومه ليس موجودا فليتسنط واما في الجواب فلان
ما صدق عليه الابيض هو الجسم فان اراد بالحيثية التقييد كان الحاصل ان الجسم
المقيد بكونه ما صدق عليه الابيض معروض الحركة فان اراد التعليل كان الحاصل
ان الجسم بسبب كونه ما صدق عليه الابيض معروض الحركة لوجه من الوجوه كما لا يخفى
وان اراد امرا اخر فلابد من بيانه حتى يبين حاله اقول قد تحمل الحيثية التقييدية
على انه لوحظ الموصوف وتقيد بالحيثية المذكورة حتى يكون معنى قولك الحيوان من
حيث انه غير مخلوط بالفصل وقابل للخلط جنس للانسان ان مفهوم الحيوان
المقيد بهذه الحيثية جنس للانسان ومن البين انه ليس هذا المفهوم جنسا للانسان

ومعنى

ومعنى قولهم في علم المجرد بنفسه ان المجرد من حيث انه حاضر عنده مجرد عالم ومن حيث
انه حاضر عنده مجرد معلوم ان مفهوم النفس مقيدا بهذا القيد عالم ومقيدا بذلك
القيد معلوم ومن البين انه ليس هذا المفهوم المقيد الاعتباري عالما وليس
هو غير النفس فليس علم النفس علما لها بنفسه ومعنى قولهم الصورة العقلية من
حيث انها صورة مخصوصة حال في نفس شخصية جزئي ومن حيث انها مطابقة لكثيرين
كلي ان ذلك المفهوم المقيد جزئي وهذا المفهوم المقيد كلي ومعلوم انه ليس المراد
ذلك بل المقصود ان العقل اذا لاحظ شيئا واعتبره بوجه معين كان ذلك
الشيء ماخوذا من حيث ذلك الوجه ثم قد يراد به المفهوم المقيد كما في قولك الحيوان
من حيث انه ناطق هو عين النوع فان المراد به نفس المفهوم الحيوان المقيد وقد يراد
به ما صدق عليه هذا المفهوم المقيد كما في مثال الحيوان الماخوذ في العقل بحيث
لو لاحظ العقل وحده غير مخلوط بالفصل وقابلا للخلط فان الحيوان اذا وجد
في العقل وكان من شانه بحسب هذا الوجود ذلك فهو جنس وان وجد فيه
بحيث لا يكون من شانه ذلك بل يكون من شانه عدم قبول الخلط فهو بحسب هذا الوجود
مادة ومعنى قول من قال ان الموصوف هو ذات الابيض من حيث هو ذاته لا من
حيث هو ذات الجسم ان العقل اذا لاحظ فرد الابيض واغمض كونه جسما فهو
بهذا الاعتبار ابيض مخصوص وما سوى مفهوم الابيض خارج عنه بهذا الاعتبار
لانه بهذا الاعتبار حصة من الابيض وكل كلي بالنظر الى حصته نوع كما تقرر في موضعه

فيكون عروض الحركة من حيث انه ابيض بواسطة انه فرد الجسم فظهر ذلك ان عروض
الكتابة للطبيب ليس لما هو طبيب بل عارض لما يوضعه الطبيب وهذا المثال
مذكور في الشفاء ومختصراته ثم ما ذكره من الدليل على عدم استقامة الوجهين
لا يدل على نفي الوجه الاول اذ لا يلزم على تقدير التقييد ان يكون للصفة مدخل في
معروضية الحركة كيف وهذا القايل يريد ان يجعل هذه الحيثية معروضا بالواسطة
لا معروضا بالذات على ان التحقيق ان هذه الصفة لها مدخل في كون ذلك الفرد
معروضا للحركة بالعرض اذ لو اعتبر من حيث كونه جسما كان معروضا لها بالذات
وحاصل كلامه ان ههنا فردين مختلفين بالاعتبار احدهما الابيض المخصوص
والثاني الجسم المخصوص وعروض المتحرك للاول اي الحركة له بواسطة عروضه
للثاني واتحاده به فان مدار التحرك هو الجسمية لا البياض المعتبر في تمام المعروض
بالذات من غيره كما ذكره الشيخ في الشفاء ان يعتبر المفهومات الصادقة على المعروض
فيما سبق صدق العارض بعناية وان اشتمل على ما عداه فهو المعروض بالذات مثاله
مثلث متساوي الاضلاع من نحاس فانه مساوي الزوايا بالقائمتين فاذا اخذ
انتفاء كونه من نحاس نفي التساوي وكذا اذا اعتبرنا نفي تساوي الاضلاع
وكذا في ساير الصفات والقيد المثلث بقي تساوي فعلم ان المعروض
بالذات له هو المثلث ثم يرد عليه المنع الذي ذكره اولا فان مفهوم الابيض
موجود في الخارج بناء على ما هو التحقيق من وجود الكلي الطبيعي على ما هو مذهب الحكماء

وماذكره

وما ذكره من ان المعروض مفهوم الابيض ايضا موافق للتحقيق فان المعروض ههنا
بمعنى حمل الخارج والطبايع يحمل بعضها على بعض فان طبيعة النوع الاضافي
نوع للجنس الاضافي ولذلك قيل في تعريفه مهيته يقال عليها وعلى غيرها الجنس في
جواب ما هو والمراد من القول ههنا الحمل لكنه خلاف ما قرره في حواشي
شرح التجريد من نفي صدق الطبايع بعضها على بعض واصر عليه كما هو دابه لم
سه لما فيه على بكر التنبيه   في انحصر دليل الحصر بان زيد فيه اعتبار اللحوق
قيل ليس التغير فيه بمجرد اعتبار اللحوق بل مع جعل القسم الاول مشتملا
على نفي الواسطة في اللحوق بل هو العمدة في التغير واما زيادة اعتبار اللحوق
فلم يجعل واجبه بل هي بحيث يمكن ان ينزل عنها بناء على دعوى اشتمال
الواسطة عليها وقيل فيه نظر اذ الواسطة ماخوذ في دليل الحصر سابق في شق و
هو ان يكون المعروض لذات الموضوع لا بواسطة واعتبار اللحوق في الواسطة كما هو
في دليل الحصر في كلام السعد من جعل القسم الاول مشتملا على نفي الواسطة في اللحوق
اشارة الى اعتبار اللحوق في الواسطة المنفي وبالجملة لا نم ان هذا الوارد ايضا اعتبار
لحوق الواسطة فتامل اقول لا اشعار في كلامه قدس سره بان التغير بمجرد اعتبار اللحوق
كيف ومن البين ان الغرض من ذلك خروج العارض للامر المباين عن العارض
بواسطة وذلك انما يحصل في التقسيم على هذا الوجه بل بعد اعتبار اللحوق في الواسطة
يتعين جعل القسيم الاول مشتملا على نفي الواسطة فكيف ينفي ذلك الامر على هذا

المحمول كما ذكروا الماشي خارج عن الحيوان والانسان معا لكن حمله اي الحادة
اولا وبالذات مع الحيوان واتحاده مع الانسان بواسطة اتحاده بالانسان
ولنظر هذا المعروض في كونه بالذات والعروض بالمعروض بمعنى القيام كاللون
بالقياس الى السطح فانه عارض بالحقيقة للسطح على مذهبهم وينسب ذلك العروض
على الجسم بالعرض وهذه الاعتبارات ملحوظة للحكماء كما يظهر لمن يتتبع علومهم و
ان كانت مهملة لذي اهل العرف العام   قلت ان اريد بالسطح ما
صدق هو عليه اجيب لكن لا في توصيف هذا الجواب النقض بما ذكره في تمثيل العرض
اللاحق والخارج المساوي اعني الضحك العارض للانسان بواسطة التعجب
والحل بان يقال لا نم ان ما صدق عليه السطح هو الجسم بعينه بل الجسم من حيث انه
معروض للسطح وهو غير الجسم من حيث هو فاذن المثال المطابق للقسم السادس
هو المتحرك المحمول على جالس السفينة بواسطة السفينة اي مباينه لوجه يسقط السؤال
المذكور بعد هذا ولا يحتاج الى ذلك الجواب الذي يستلزم الخروج عن عرف القوم
قيل وفيه نظر اذ نختار في صورة النقض ان ما هو معروض للضحك اولا وبالذات
هو مفهوم التعجب الموجود في الخارج وهو الكلي عين الانسان لكنه من حيث انه
متعجب واسطة في عروض الضحك له من حيث انه انسان ولا يستقيم ان نختار ان
ما هو معروض اللون اولا وبالذات هو مفهوم السطح الموجود في الخارج لانه
عين الجسم فيه واللون الذي كلامنا فيه كما سبق الاشارة اليه عارض للسطح

اولا وبالذات

اولا وبالذات كما حقق في موضعه لا له واما المنع فيندفع بان عروض السطح
للجسم وان كان سببا لصدق السطح عليه لكن صدقه عليه لا يتوقف على التقييد
بذلك كالتعجب فانه سبب لعروض الضحك للانسان فلا يلزم تقييد الانسان متى
يصدق عليه الضاحك اذ الضاحك يصدق عليه مجردا عن هذا القيد فالسطح
كما يصدق على الجسم من حيث انه معروض للسطح يصدق على الجسم مجردا عن هذا
القيد فاذن ان ما صدق عليه السطح جسم ثم رد المثال الذي ذكره هذا القايل
بان المتحرك المحمول على السفينة مغاير للمحمول على جالسها لان حركتها ذاتية وحركته
عرضية والحركة الذاتية والحركة الوضعية نوعان متباينان من مطلق الحركة
وهذا الرد مردود بان التنافي بين الحركة الذاتية والوضعية يستدعي ان لا يكون
حركة واحدة ذاتية لمتحرك وعرضية له ايضا ولا ينافي ان يكون هناك
حركة واحدة هي ذاتية لمتحرك وعرضية لمتحرك آخر كما ان التنافي بين
العارض بواسطة والعارض بغير واسطة يستدعي ان لا يعرض عارض واحد لمعروض
واحد بواسطة وبغير واسطة ايضا ولا ينافي ان يكون هناك عارض واحد يكون
عروضه لاحد المعروضين بواسطة ولمعروض آخر بغير واسطة يستدعي ان يعرض
عارض واحد لمعروض واحد بواسطة وبغير واسطة ايضا ولا ينافي ان يكون هناك
عارض واحد يكون عروضه لاحد المعروضين بواسطة ولمعروض آخر بغير واسطة
اقول ما اورده في هذا النظر اما قوله وهذا الرد مردود هو كلام غيره ولا تعرض

التقدير على ما ذكره قدس سره ولا حاجة الى التزام انه ليس الا وراء اعتبار اللحوق
الوسيط اذ فيه ما فيه واما ما قيل من ان زيادة اعتبار اللحوق يمكن ان يعتذر
عنه بناء على دعوى اشتمال الوسيط عليه فغير مستقيم لان الكلام على التقرير
الاول المشتمل على اعتبار الزيادة دون الثاني الذي ذكر فيه انه معتبر
في معنى الوسيط فتدبر هو الابيض المحمول على الجسم بتوسط
حمله على السطح قيل فان قيل نحن نعلم ان البياض سار في اعماق الجسم
فالابيض يحمل على الجسم اولا وبالذات لا بواسطة السطح المباين قلت
المراد ان البياض يحل في السطح ولو اسطة يحمل على الجسم لان البياض لا يعرض
الجسم اولا واعترض عليه بان فيهما نظرا اما في السؤال فلان البياض
قد يحدث من تعاكس الاضواء عن بعض السطوح الى البعض كما في الثلج والزجاج
المدقوق جدا حقق في موضعه وهو غير سار في اعماق الجسم قطعا واما التمثيل
بالابيض بهذا البياض لا بالساري في اعماق الجسم واما في الجواب فلانه قرر
ان البياض سار في اعماق الجسم وادعى انه لا يعرض له اولا وذلك ان البياض
الساري في اعماقه ليس عارضا للسطح اصلا فالظاهر انه عارض للجسم اولا فقول
قد جعل قوله قدس سره المحمول على الجسم قيدا مخصصا للابيض حتى يكون مثالا
الابيض بالبياض الغير الساري في اعماق الجسم وذلك ما يحمله الطبع السليم
اذ التمثيل انما هو بمفهوم الابيض والمحمول صفة له بالنظر الى انطباق المثال

على الممثل له وليس معناه الابيض المقيد بهذا الحمل كما يشهد به تتبع موارد
الاستعمالات انتهى له مثل قولهم في تمثيل المحمول بالعرض بالمتحرك المحمول
على السفينة اولا وبالذات وعلى الجالس ثانيا وبالعرض الى غير ذلك على
ان للخصم ان يمنع كون الحادث من تعاكس الاضواء بياضا حقيقة بل انما
متخيلا من قبيل اغلاط الحس كما ذهب اليه جماعة بل الوجه في الجواب ان يقال انه مبني
على مذهب الشيخ وغيره من المحققين من ان الالوان انما تقوم بالسطح وليست
سارية في اعماق الجسم بل انما يحدث في الثخن بعد ظهوره وحدوث السطح فيه
وعلى الاول من قبيل وصفه باحوال ما يتعلق قيل غيرهم وانما يكون كذلك اذا لم
يكن وصفا لذلك الشيء حقيقة كالحسن في قولك زيد حسن غلامه واما لو كان نعتا له
بالحقيقة ايضا كالتحير فانه نعت للانسان حقيقة كما انه نعت للجسم كذلك فلا
يتأتى ان وصف الانسان به وصف بحال متعلقه وما نحن فيه من هذا القبيل فتأمل
اقول السند الذي ذكره لا يزيد على اصل المنع لان الكلام في انه هل هو نعت له
بالحقيقة او نعت ربما هو حال متعلقه فايراد احد الشقين في موقف السند مع الشق
الآخر لا يخرج عن ركاكة كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اتحاد الماشي مثلا بالانسان لو اسطة
اتحاد الحيوان به فاتحاده بالحقيقة انما هو بالحيوان ولما كان الحيوان متحدا مع
الانسان نسب ذلك الاتحاد اليه فعروضه للانسان هو بعينه عروضه للحيوان لكنه
نسب الى الانسان بواسطة اتحاد الحيوان به وتفصيله ان العارض ههنا في الخارج

بهنا لما فيه فليطلب من حواشينا على ان في تقريره دفع المنع والمنان خصوص
هذا القيد من خواصه حنبط لان المانع لم يزعم ان السطح لا يصدق على الجسم و
كيف يقول ذلك بل هو يقول ان الجسم من حيث انه سطح واسطة بعروض الابيض
للجسم كما ان الانسان من حيث انه متعجب واسطة في عروض الضاحك للانسان
والعروض بهما متضمن للحمل كما اعتبروه فقد صرح بان السطح صادق على الجسم
مجردا عن هذا القيد لكنه يقول كما ان الانسان من حيث التعجب واسطة في
عروض الضحك للانسان كذلك يجوز كون الجسم من حيث انه سطح واسطة
في عروض الابيض له وما ذكره في دفع هذا المنع لا يرتبط به وما اورده في رد
هذا الرد لا يرتبط به لان حاصل الرد ان الحركة الذاتية والوضعية نوعان
متباينان فجواز وقوع ذلك لان الحركة الوضعية هي بعينها الحركة الذاتية
لموضوع بعينه متقيسة الى شيء آخر له علاقة مع موضوعها فان الحركة العارضة
للسفينة حقيقة هي التي ينسب الى الجالس بالوضع وما ذكره في الجواب منع مقدمة
لم يدعها الخصم لان الخصم ادعى التباين بين الحركة الذاتية والوضعية لا التنافي
بينهما والجواب الكلام لذلك ان نفي التباين بينهما انما يتحقق اذا قيسا
الى موضوع واحد كما ان الابن والاب انما يتباينان اذا قيسا الى شخص
واحد وذلك غاية ما يدعى ان لا يكون حركة واحدة بالقياس الى شيء واحد ذاتية
وعرضية لا ان يكون ذاتية بالقياس الى شيء عرضية بالقياس الى غيره

لا يوجد في غيره قيل المراد غيره الذي لا يكون واسطة في عروض هذا
الحال للموضوع لا مطلق الغير لئلا ينتقض بالابيض فانه يوجد في السطح الذي
هو غير الجسم ونظائره اقول قد ذكرنا القايل عند قوله هو الابيض المحمول
على الجسم بواسطة حمله على السطح ان المخصوص بالسطح هو الابيض بالبياض الحادث
من تعاكس الاضواء من بعض السطوح الى البعض آخر كالثلج والزجاج المدقوق
والتمثيل بالابيض بهذا البياض لا بالبياض الساري في اعماق الجسم فللقائل
ان يقول على قياس ما ذكره المخصوص بالجسم هو الابيض بالبياض الساري في
اعماق الجسم وهو غير موجود في السطح كما ان الابيض بالبياض الغير الساري
لا يصدق على الجسم فلا حاجة الى تخصيص الغير فانه تخصيص من غير قرينة
ولا يكون وجوده بتوسط نوع مندرج تحته قيل الحال الاخص من الموضوع ان
كان عارضا له بتوسط نوع محصل تحته كان عرضا غريبا له كالتعجب العارض
للجسم بواسطة الانسان وان كان عارضا له لذاته لا بواسطة نوع مندرج
تحته كالجوهر والكم والقوة والفعل عارضة للموجود المطلق كان عرضا
ذاتيا له قال الشيخ في الهيات الشفاء فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود
بما هو موجود ومطالب الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور
له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها
الى الانقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات حتى يلزم الانقسام الى الانسان

وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي
والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد
لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك اقول فيه نظر اذ يلزم
ان يكون فصل النبات وفصل الحيوان وفصل الانسان وغيرها خارجا عن الحكمة الطبيعية
لكون محمولاتها اعراضا غريبة بالقياس الى الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الفن بناء
على ما ذكره وكذلك مباحث الفلكيات كعدم قبولها الخرق والالتيام والحركة
المستقيمة والانتقال عن اخيارها الطبيعية الى غير ذلك وكما قد ذكرنا في
بعض الحواشي وجه التفصي عن ذلك والشبهة اي الاشتباه قيل انما فسر
به لان الفعل يجي لمعنيين احدهما المصدري والاخر ما فعل به والمراد هنا الاول
لان عدم الفرق المذكور انما هو منشأ الاشتباه لا انشأ ما يشتبه به الامر والام
اقول هذا وان وافق اصل اللغة لكن الشبهة كثيرا ما تستعمل في عرف المحصلين
بمعنى الاشكال بل كان هذا هو المعنى المتبادر فلو اجري على هذا المعنى المتعارف
لم يكن فيه شبهة اللاحق بتوسط الجزء الاعم ليس عرضيا ذاتيا
قيل فقد يقال ان اراد انه ليس من العرض الذاتي عند المتاخرين فهو خلاف
الواقع وان اراد انه ليس من العرض الذاتي عند المتقدمين فهو غير
نافع اذ التعريف انما هو للمتاخرين وان اراد انه ليس منه بحسب نفس الامر ففيه
انه من المصطلحات ولا نفس الامر فيها اصطلحوا عليه فهو راجع اما الى الاول

او الى الثالثة

او الى الثالثة واجيب بان المراد انه ليس منه نظرا الى ما هو مستحسن وحاصله انه
لم يحسن عده منه وما ذكره من العلة انما تفيد عدم الاستحسان وهذا النوع
من الدخل في هذا المقام مقبول لان جعل بعض تلك الاعراض ذاتيا وبعضها
غريبا انما هو امر استحساني اقول من البين ان المتاخرين لم يريدوا بما ذكروه
من ان العارض للجزء الاعم عرض ذاتي انه منه بحسب الاصطلاح الخاص بهم حتى يكون
حاصل كلامهم انا نصطلح على ذلك خلاف اصطلاح المتقدمين بل مرادهم ان المقرر عند
اهل الصناعة انه لا يبحث في العلوم الا عن الاعراض الذاتية ما ولوا تفسير
الاعراض الذاتية فبعضهم وهم اكثر المتاخرين اعتقدوا ان العارض للجزء
الاعم داخل فيه والمحققون ذهبوا الى ان اشترطوا فيه المساواة وجعلوه
خارجا عنه وداخلا في الاعراض الغريبة فالنزاع انما هو في تعيين مراد اهل
الصناعة والاستحسان المذكور باعث للمصطلح على ذلك ولعل منشأ وهم اكثر
المتاخرين ان محمولات المسائل قد يكون اعم من موضوعاتها كالرفع بالنسبة
الى الفاعل والحركة بالنسبة الى الزوايا فقاسوا محمولات العلوم على محمولات
المسائل فحكموا بان العرض الذاتي قد يكون عارضا لامر اعم ولما نظروا الى
الوصف الذي يقتضي ان يكون مستندا الى الذات والذات خصصوه بالعارض
للجزء الاعم محافظا على ما تقتضيه النسبة المذكورة ومحصوله انه اذا
جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم قيل لو كان محصوله ذلك لكان الخلف الا انه يلزم اختلاط

مسايل العلمين لاخلاف الوص فلا ملايم ح قول الشرلكان موضوع الكم لا العدد
ولذلك كتب العلامه على الحاشية قوله يعني يلزم هناك شيئان احدهما ان
يكون ذلك الجزء الاعم موضوع العلم لانا فرضناه موضوعا لحو والثاني ان يحمل
انه اذا اجعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية دينظر صاحب العلم
في موضوعه من حيث انه الجزء الاعم لكان ذلك الاعم موضوعا لانا فرضناه اذ ما ينظر
صاحب العلم فيه من حيث انه امر قد لحقه الامر موضوعه كالعدد فانه موضوع العلم
الحساب لان المحاسب ينظر فيه من حيث ذاتيته وفيه نظر لانه ان ادعى الكلية في قوله ما
ينظر صاحب العلم فيه من حيث انه امر قد لحقه الامر موضوعه فغير م وان ادعى الجزئية
فغير مفيد اقول كون احدهما لازما لا ينافي كون الآخر لازما وما ذكر من الحصول
في قوة الدليل على لزوم الخلف الذي ذكره الشارح لانه لو جعل موضوعه الاخص
دون الاعم لزم اختلاط مسايل العلمين فلا بد ان يجعل موضوعه الاعم
لا الاخص وهو خلاف المفروض فظهر الملايمة التامة ثم ما قيل من ان ما ينظر
صاحب العلم فيه من حيث انه امر فذلك الامر موضوعه يقتضي ان يكون موضوع
الهندسة امرا واحدا هو المقدار فان المهندس ينظر في الخط والسطح والجسم
التعليمي من حيث انها مقدار مع انهم صرحوا بان موضوعه ليس امرا واحدا هو
المقدار بل هو موضوع الثلثة المشتركة في مفهوم المقدار ومن ثم تراهم
يقولون موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا وقد يكون اشياء متناسبة في امر نقليه

بل

بكما هو المشهور والحاشية التي تشبهها المعترض الى المحشي قدس سره لم اجدها في النسخة
المنقولة بخط الشريف وفيه نظر قيل قيل لانه انما يلزم ذلك
اذا لم يبحث في علم الحساب عن احوال العدد ولكن يبحث عن احواله ايضا وقيل
لانه عن النزاع ومصادره على المطلوب لان تقدير الكلام ح ان الموضوع في
هذا المبحث هو الكم لا العدد فلا يكون موضوع الفن هو العدد وحده بل مع الكم
ايضا وقد فرضناه كذلك هف ويرد عليه انه اذا كان معنى موضوع الفن
ان يبحث عن عوارضه التي تلحقه لما هو هو او الجزء سواء كان اعم او مساويا
او الخارج مساويا في الصدق او الوجود فيكون موضوع هذه المسئلة ايضا
هو العدد فيكون اثبات ان العدد ح ليس موضوع الفن مصادره وفيه نظر
اقول لا يخفى ان من لا يعلم يسلم انه لا يبحث في العلم عن العوارض للجزء الاعم
يسلم انه ح يكون موضوع الحساب هو الكم لا العدد ولانه في مرتبه اصل النزاع
فيكون شبه مصادره وهذا اوجه النظر الذي ذكره المحشي قدس سره ولا توجه عليه
النظر الذي نقل انفا بل قيدت تاره اعم فكل المساواه فانه
عارض للكم من حيث هو وقد يقيد تارة بالمقدارية ويبحث عنها في الهندسة
وتارة بالعددية ويبحث عنها في الحساب اقول قد حقق الشيخ في الشفاء ان
العارض الاعم اذا قيد بالخصه فلا تقييد بمجرد النسبة كان يقال مثلا المساواة
المخصوصة بالمقدار والمخصوصة بالعدد كما هو ظ عبارة هذا القايل اذ لا فايده

فيه بل ينبغي تعقله بالجملة بالنسبة لا التجرد للنسبة فقط كالمساواة فانها في
الكم المتصل هي الانطباق وفي العدد هو الاشتراك في الجزء العاد ومرآت
العدد وظاهر عبارة الشيخ انهما حقيقتان متغايرتان حقيقة قيل انما قال
حقيقة لانهما بعد التقييد بالمخصص لا يتشاركان في شيء من المسائل ومع قطع النظر
عن التقييد المذكور يتشاركان فيهما وانما برهن في المخاصمة(?) بطريق الاضعاف و
في السابقة بطريق الافراد لان المخاصمة(?) في الكم المنفصل اقرب الى العدد والسابقة
في الكم المتصل اقرب الى المقدار والعدد في جانب الزيادة غير متناه دون النقصان
والتجزية فانه ينتهي الى الواحد والمقدار في جانب التجزية غير متناه دون الزيادة
لقيام البرهان على امتناع الجسم الغير المتناهي في المقدار اقول ما ذكره في تكية(?)
قوله بالحقيقة يقتضي ان يكون تشاركهما بحسب الصورة لا بحسب الحقيقة لان الاستاد
قدس سره صرح باعتبار التقييد بالمخصص وقد قال هذا القائل بانتفاء الاشتراك
بعد ذلك التقييد فلا معنى للاشتراك حقيقة [illegible] ويمكن ان يقال انما قال حقيقة
لان حقيقة المبادي لا تختلف فيهما وانما تختلف بحسب الاضافة الى الموضوع و
هذا مع انه مبني على خلاف ما افصح عنه كلام الشيخ لا يخلو عن تعسف في حمل الحقيقة
على هذا المعنى اذ المبادي من شانها بالقابل المجاز واعلم ان المقدار وان كان متناهيا
في جانب الزيادة لقيام البرهان على تناهي الابعاد لكن لا يتوقف المسائل
المتعلقة به المذكورة في المقالة السابقة على تحقق الاضعاف في الواقع بل يكفي

فيها

فيها ومن الاضعاف والتجزي فيه ولذلك ذكر اقليدس في الاصول الموضوعة ان لنا
ان نخرج خطا مستقيما الى حيث شئنا وان نفصل من خط مستقيم غير محدود خطا
يساوي خطا اخر وان نرسم على كل نقطة وباي بعد دائرة الى غير ذلك مما هو مبني
على التوهم وانما سماها اقليدس بالاجزاء لكونها انسب بحال المقدار من حيث
عدم الانتهاء الى فرض الاضعاف التي يستحيل تحققها   والا لان اللاحق
بواسطة الجزء الاعم قال بعض المتعلقين على هذه الحواشي اللاحق بتوسط الجزء
الاعم اذا قيد بالحيثية بالموضوع يعد من الاعراض الذاتية سواء كان لاحقا
له او لخارج عنه كما اشار اليه قدس سره في مباحث تحقيق موضوع الحكمة فالوجه
في توجيه الاولوية هو الوجه الاول ورد ذلك بان ما نقرره في اللاحق للجزء الاعم
من جهة واحدة هي العموم وفي الخارج من جهتين العموم والخروج فيبعد ان يعد
منها ما يلحق لامر خارج اعم بلا تقييد كل البعد دون ما يلحق للجزء الاعم بلا تقييد
واعترض عليه بان المقيد غير المطلق ولا يلزم من كون المقيد عرضا ذاتيا
لشيء صحة عد المطلق من اعراضه الذاتية سواء كانت الحوادث فيه من جهة واحدة
او من جهتين اقول ما ذكره منع مقدمة لم يدعها القائل فانه لم يقل بانه يلزم
من كون المقيد عرضا ذاتيا كون المطلق عرضا ذاتيا في الواقع بل ادعى انه
لو عد المطلق من العرض الذاتي بطريق المسامحة لم يبعد كل البعد في صورة كونه
عارضا للجزء الاعم دون ما اذا كان عارضا للخارج الاعم فان البعد فيه من جهتين

اقول ما ذكره منع مقدمة لم يدعها القايل فانه لم يقل بانه يلزم من كون المقيد عرضيا
ذاتيا كون المطلق عرضا ذاتيا في لواحقه بل ادعى انه لو عد المطلق من الوضع الذاتي
بطريق المسامحة لم يبعد كل البعد في صورة كونه عارضا للجزء الاعم دون ما اذا
كان عارضا للخارج الاعم فان البعد فيه من جهتين فيكون لعده عن الوضع
الذاتي اكثر فعده منه يكون ابعد من عد الاول فالوجه في دفع الرد المذكور
ان يقال لا نم ان البعد في الخارج الاعم من جهتين بل من جهة واحدة هي العموم لجهة
الخروج لا دخل له في البعد الا ترى ان الخارج المساوي لا غرابة فيه اصلا لدخوله
في تعريف الوضع عندهم فالاولى ان يقال الوضع الذاتي كما قيل
قد اشترط القدما في المقدمات البرهانية ان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها
وذاتيتها بمعنى انها لا بد ان يكون ماخوذا في حد الموضوع او عارضا لكون الموضوع
او ما يقومه بالشرط الاتي او موضوعه او جنس موضوعه بالشرط المذكور ماخوذا في
حد ذلك العارض صرح به الشيخ في برهان الشفاء بقوله اذا كانت المقدمات
البرهانية يجب ان يكون ذاتية المحمولات للموضوعات غير غريبة فان الغريبة
لا يكون عللا فلا يكون مبادي البرهان عللا فنتيجة فلنبحث عما الذي هو بذاته
فنقول ان الذي هو بذاته يقال على وجوه منها وجهان خاصان بكلام الوضع
وهما المقيد بهما في البرهان فيقال ذاتي من جهة لكل شيء محمول على الشيء من طريق
ما هو داخل في حده حتى يكون مقوما فلنقل ذاتي او قلت يقول في طريق ما هو وهذا

هو جنس الشيء ويقع مثل الخط للمثلث والنقط للخط المتناهي ثم قال وجنس جنسه
وفصله وفصل جنسه وحده وكل مقوم لوجود الشيء الذي بذاته من جهة اخرى
فانه اذا كان شيء عارضا لشيء وكان لا يوجد في حد العارض اما الموضوع كالانف
في حد الفطوسة والعدد في حد الزوج والخط في حد الاستقامة والانحناء او موضوع
الموضوع كالخارج من التوازي بان يساوي زواياه من جهة قائمتين او جنس
موضوع الموضوع كالموازي لا يوجد في حدها جنس موضوع المسئلة ان كان ذلك الجنس
اعم من موضوع الصناعة لم يستعمل في الصناعة على الوجه العام بل خصصت
بموضوع الصناعة فيكون القلة المستعمل في الطبيعيات من جهة النظر فيه بما
يكون طبيعيا والمناسبة في المقادير مناسبة مقدارية وفي العدد مناسبة
عددية بحيث يخلو في حدها موضوع الصناعة فاما ما هو غير موضوع الصناعة
فلا يتعدى به ولا يلتفت اليه ولا ينتفع به من حيث هو خارج نعم ان كان خارجا
من موضوع المسئلة ليس خارجا من موضوع الصناعة وليس خارجا اي موضوع
الصناعة فلا يوجد في حده موضوع المسئلة بل جنسه او موضوعه او امر اعم منه ولكن
لا بد ان يوجد موضوع الصناعة في حده اذ لولا ذلك لما دخل في البرهان فما كان
من المحمولات لا يوجد في حد الموضوع ولا الموضوع او ما يقومه ماخوذا في حده
فليس بذاتي بل عرضي مطلق غير داخل في صناعة البرهان ثم قال وربما قيل ذاتي
على معنى اخص واشد تحقيقا معنى به ما يعرض للشيء ويقال عليه لذاته ولما هو

هو ان جعل امرا اعم ولا لاجل امر اخص منه هذا كلامه والظاهر ان ما في قوله فيعنى به ما يعرض
عبارة عن القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرهما ولذلك حكم بانه اخص والواحد
قسمي الذاتية المعتبرة في المقدمات البرهانية وهذا هو الذي اختاره الشارح وحكم بان
محمولات المسائل البرهانية كذلك فان محمولاتها يجب ان يكون ذاتية غير غريبة
كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء بقوله واعلم ان الاعراض الغريبة لا تحمل مطلوبات
في مسائل الصنائع البرهانية وهو ما يكون مقوما للموضوع لا يجوز ان يكون
محمولا في المسئلة المطلوبة بالبرهان فان ثبوته للموضوع ضروري فتعين ان يكون
محمولها من هذا القسم فان قلت مقوم الشيء انما يكون ضروري الثبوت له اذا
كان ذلك الشيء ماخوذا بذاته اما اذا اخذ بعارضه وقيل مثلا مدبر البدن جوهر
فيجوز ان يبرهن عليه كما حقق في موضعه وبهذا الوجه يبرهن على جوهرية النفس
وعلى كون الزمان مقدار الحركة وعلى كون المكان سطحا او بعدا فالجوهر عارض
لمدبر البدن لا يقوم له فاذا قيل مدبر البدن جوهر كان المحمول من عوارض الموضوع
من حيث هو موضوع فيكون من القسم الذي يكون المحمول فيه عارضا للموضوع لا
من القسم الذي يكون المحمول فيه مقوما له وقس على هذا نظايره هذا اذا اريد
في العلوم بيان انية المحمول للموضوع كما ذكره العلامة اما اذا اريد فيها بيان
لميته له فيجوز ان يكون المحمول مقوما للموضوع لا مقوما له يكون منشر دان
المهية وسيط بل مقوما يكون بينها وسط اقول ههنا ابحاث الاول ما ذكره

فيه ان ما في قوله ما يعرض عبارة عن القسم الثاني ولذلك حكم بانه اخص عن كل لجواز ان يكون
الاخصية من جهة شمول المعنى الثاني لما يعرض للجزء الاعم اذ المعتبر فيه ان يكون
الماخوذ في حده الموضوع او ما يقومه فيشمل ما يعرض لجنسه كذا في المعنى
فان المعتبر فيه ان يكون عارضا له لما هو هو فلا يشمل العارض للجزء الاعم لا يقال
يلزم ح ان يكون العارض للجزء الاعم لانا نقول يلزم ح ان يكون العارض
للجزء الاعم عرضا ذاتيا يبحث عنه في الصناعة البرهانية كما ذهب اليه المتاخرون
وهو خلاف ما عليه المحققون لانا نقول قد اشترطوا في العارض للجزء الاعم من موضوع
المسئلة ان لا يتجاوز عن موضوع العلم فلا يلزم ان يبحث في العلم عن الاعم من
موضوعه نعم يجوز البحث عما هو اعم من موضوع المسئلة بالشرط المذكور وقد اشار اليه
الشيخ في الشفاء حيث قال ان الاشياء الموجودة في موضوع موضوع في الصناعات
اعني في موضوع موضوع المسائل التي تعرض لذلك الموضوع لذاته ولا لانه
ما هو انتهى ولا يلزم من جواز كونه اعم عن موضوع المسئلة جواز كونه اعم من
موضوع الصناعة وسيجيء تفصيل ذلك انشاء الله تعالى ثم ان الثاني ان كون ما اختاره
الشارح غير تام كيف وما اختاره يشمل العارض للامر المساوي وهذا لا يشمله
بل ليس في كلام الشيخ اصلا في تعريف العرض الذاتي اعتبار العارض للامر
المساوي وهذا لا يشمله بل ليس في كلام الشيخ اصلا في تعريف العارض الذاتي
اعتبار العارض للامر المساوي فانه قال بعد ذكر هذا المعنى وحين استعمل

هذا المعنى في التعليم الاول فقد تضمن معنى الاولية فلذلك من غير استثناء وشرط
انتج منه انه يجب ان يكون اوليا هذه عبارته ومن البين ان العرض للامر المساوي
ولا يكون اوليا بل يكون عارضا بواسطة الامر المساوي على انه لو اعتبر العرض للمساوي
لم يتعين الموضوع اذ قد يكون العوارض الذاتية لكل مفهوم عوارض ذاتية للامور
المساوية له مثلا يكون العوارض الذاتية للجسم الطبيعي عوارض ذاتية للمتحيز
بالذات وغيره من المفهومات المساوية للجسم فلا يتعين شيء منها لكونه موضوع الطبيعي
لا يقال على هذا التقدير ايضا لا يتعين لان جعل تلك العوارض عرضا ذاتيا لاحد
المفهومات المتساوية دون غيره ترجيح بلا مرجح لان تلك الاحوال كما توجد في ذلك
المفهوم توجد في المفهومات المساوية فالقول بانه عارض لاحدهما لذاته دون الاخر
تحكم لانا نقول يعتبر من تلك المفهومات الموضوعية للعلوم الماهية التي هي منشا تلك العوارض
كالجسم في المثال المذكور فانه ماهية حقيقية هي منشا تلك العوارض دون المتحيز
بالذات فهو من جملة العوارض الذاتية للجسم فلا يكون موضوعا للعلم بل قد يكون
موضوعا لبعض المسائل كما هو شان العوارض الذاتية الثالث ان ما ذكره
افاد ان محمول مسائل العلم قد يكون مقوما للموضوع خلافا لاجماع القوم
فانهم متفقون على ان المحمول في العلوم هو العرض الذاتي لا المقوم كما هو المشهور
من غير خلاف عن احد من اهل الصناعة كيف وقد عرفوا موضوع العلم بقولهم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وارادوا بالعرض الخارج المحمول لا المقوم ليس

خارجا

خارجا ثم قيل ثم الموضوع الذي يجب ان يكون محمول المسئلة عرضا ذاتيا له
على ما هو مذهب القدماء اعم من موضوع المسئلة وموضوع الصناعة كما صرح به
صاحب كتاب البصائر بقوله واما المسائل فمسئلة كل علم هي القضية التي
يطلب وجود محمولها لموضوعها في ذلك العلم وموضوعها اما ان يكون موضوع
العلم بعينه او موضوعه مع عرض ذاتي او نوع من موضوعه ماخوذا مع عرض ذاتي
او عرض ذاتيا واما محمولها فينبغي ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع المسئلة
او لموضوع العلم هذا كلامه ولا يرد على ذلك ان كثيرا من محمولات مسائل العلوم
يكون اعراضا ذاتية لاقسام موضوعات تلك العلوم ولا يكون اعراضا ذاتية
لموضوعاتها نعم يرد ذلك على ظاهر عبارة المتاخرين حيث قالوا موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اذ يتبادر منها ان محمولات مسائل كل علم
اعراض ذاتية لموضوع ذلك العلم وغاية توجيهه ان يعتبر الحيثية ويقال محمولات
مسائل كل علم اعراض ذاتية لموضوع ذلك العلم لا مطلقا بل من حيث انه موضوع
في العلم المذكور حسبما فصلناه سابقا في توجيه التوفيق بين ما نقلناه من الشفاء
والاشارات في العرض الذاتي اقول هذا الذي نقله عن صاحب البصائر يدل
بانه قد يكون محمول المسئلة اعم من موضوعها بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن
موضوع العلم كما في الامثلة التي ذكرناها في الكلام على ما ذكره في وجه التوفيق بين
كلامي الشفاء والاشارات والصواب ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال الموضوعات

هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاشياء المنسوبة اليها والعوارض الذاتية
لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها اعراض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعها
او لعوارضها فانه لم يشترط كون محمولات المسائل عوارض ذاتية لموضوعاتها
بل اكتفى بكونها عوارض ذاتية لنوع موضوع العلم فلا ينتقض بالامثلة المذكورة
والعجب ان هذا المحشي نقل عبارة الشيخ هذه فيما سبق ثم اهملها ههنا وتمسك
بكلام صاحب المحاكمات مع ما فيه مما لا يخفى على اهل الصناعة واما ما ذكره في توجيه
الكلام المتاخرين ففيه ما ذكرناه سابقا فيما حمله وجه التوفيق من كلامي
الشيخ ثم توجه ما يرد على عبارة المتاخرين على كلام الشيخ ايضا حيث
عرف موضوعات المسائل بما يبحث فيها عن العوارض الذاتية لها الا ان
يحمل الاشياء المنسوبة اليها اشارة الى العوارض الذاتية لانواعها او
عوارضها كما فصله في توزيع المسائل فان العام اذا وقع في مقابلة الخاص يراد
ما عداه   او يقال الجسم بذات الشيء ويشمل افراده قيل قد جعل
الشيخ هذا وجه تسمية العرض الذاتي حيث قال في برهان الشفاء وانما سميت
هذه الاعراض ذاتية لانها خاصة بذات الشيء او جنس ذات الشيء ولا تخرج عنها او ذات
الشيء او جنس ذاته اما على الاطلاق مثل ما للمثلث من كون زواياه الثلاث
مساوية لقائمتين واما بحسب المقابلة اذا كان الموضوع لا تخرج عنه او عن مقابله
بحسب المضادة او بحسب العدم الذي يقابله خصوصا مثل الخط فانه لا تخرج عن الاستقامة

والحنا

والحنا والعدد عن زوجيته او فرديته والشارح خالف في ذلك حيث جعل احد قيدي
العرض الذاتي وانما استقيم هذا لو كان مساويا للتعريف الا انه ليس كذلك
كما لا يخفى ولا ينتقض بالملكة التي يحتاج الموضوع في عروضها الى ان يصير نوعا
معينا كالحركة الارادية بالقياس الى الجسم لكنه مشخص بها اذ يصدق على الحركة
الارادية مثلا انها مختصة بالجسم ويشمل مع مقابلها الذي هو عدم الحركة
الارادية عما من شانه الحركة المذكورة سائر افراد الجسم لا يقال بعض افراد
الجسم ليس قابلا للحركة الارادية لانا نقول القابلية المعتبرة في الموضوع
اعم من ان يكون بحسب الشخص او بحسب النوع او بحسب الجنس كما حقق في موضعه
وافراد الجسم بحسب الجنس قابلة لها قطعا اقول لا نم انه ليس مساويا
للتعريف الا قولا ثم انه ينتقض بمثل الحركة الارادية بالنسبة الى الجسم فان
الموضوع وان احتاج في عروض الحركة الارادية له الى ان يصير نوعا معينا
لكنه لا يحتاج في عروض احد الامرين منه ومن مقابله الى ان يصير نوعا معينا و
العرض الذاتي بالحقيقة ههنا هو المفهوم المردد بين الامرين لا واحد منهما بخصوصه
ولئن سلمنا ان كلا منهما عرض ذاتي فلا نم ان عدم الاحتياج في العروض الى
ان يصير نوعا معينا شرط في هذا القسم من العرض الذاتي بل هو شرط في القسم
الذي هو المختص على الاطلاق الا ترى ان الشيخ ذكر في التمثيل الاستقامة والانحناء
بالنسبة الى الخط مع ان مذهبه ان المستقيم والمنحني نوعان متباينان فيحتاج

المحط لكنه الزوج والفرد مختلفان بالنوع بل جميع مراتب الاعداد لما يقال الفرد لا يحتاج في وجوده الزوجية والفردية الى ان يصير نوعا معينا لان الزوجية و الفردية يوجدان الانواع غير متناهية من العدد فلا يحتاج العدد في وجودهما الى ان يصير نوعا معينا من تلك الانواع لان وجودهما لا يختص بنوع منهما لانا نقول ليس المراد هو الاحتياج الى نوع واحد فقط حتى يكون الاشتراك من الانواع المحصورة فادحا في الاحتياج بل المراد اعم من ذلك الشيء والاحتياج الى ان يصير احد الانواع محصورة فان الشيء بالعدد ليس عرضا ذاتيا للحيوان والاشتراك بين انواع كثيرة منه وكذا البياض ليس عرضا ذاتيا للجسم مع اشتراك بين الانواع كثيرة منه فيصير موجبة محمولها سلب قيل هذا انما يتم لو استلزم صدق السالبة صدق الموجبة السالبة المحمول كما حسبه بعض المتاخرين وليس كذلك اذ صدق السلب لا يستلزم وجود الموضوع وصدق الايجاب يستلزمه لما حققناه في حواشي شرح التجريد وايدناه بتصريح الشيخ بان صدق الايجاب مطلقا سواء كان محمولها يقع على المعدوم او لا يقع يستدعي وجود الموضوع لا لان المحمول يستدعي ذلك بل لان الايجاب يستدعيه اقول قد حققناه في حواشي شرح التجريد ان السالبة والموجبة السالبة المحمول متساويان بحسب الصدق لا لان الموجبة السالبة المحمول لا تستدعي وجود الموضوع كما توهمه بعض المتاخرين فانه تكلفناه هناك بل لان الوجود الذهني يقتضيه الموجبة السالبة

المحمول

المحمول متحقق في كلام مفهوم بناء على برهان لوجود الذهني فانه يدل على وجود جميع المفهومات في نفس الامر اذ كل مفهوم يقع موضوعا في قضية موجبة صادقة وموضوع الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر اذ لو كان معدوما فيها لصدق السالبة التي هي نقيض الموجبة اذ السالبة يصدق بانتفاء الموضوع والاتصاف بالسلب لا يقتضي الوجود الخارجي بل يكفي فيه الوجود الذهني المشترك بين جميع المفهومات ثم في عبارة الشيخ تامل فان وقوع المحمول على المعدوم عبارة عن صدقه عليه فعلى تقدير صدق المحمول على المعدوم يصدق الموجبة التي موضوعها المعدوم ومحمولها ذلك المفهوم الذي فرض صدقه على المعدوم ومحمولها فلا يقتضي صدق تلك الموجبة وجود الموضوع فلا يصح ان يحكم على تقدير صدق المحمول على المعدوم يقتضي ايجاب ذلك المحمول وجود الموضوع فان كلامه مشتمل على التناقض لكن غرض الشيخ انه لا مدخل في اقتضاء وجود الموضوع لخصوص المحمول بل اي مفهوم جعل محمولا في الحكم الايجابي فصدق ذلك الحكم يقتضي ذلك العلم يقتضي وجوده مع قطع النظر عن اقتضاء خصوص المحمول وعدم اقتضائه فان الحمل ذا نسبة من تتمة المحمول قبل الحمل وصف المحمول بالاضافة الى الموضوع كما ان الابوة وصف للاب بالاضافة الى الابن اقول عرض الاستاد قدس سره في هذا الكلام تصحيح عبارة الشرح حيث جعل البحث واقعا في الاعراض الذاتية مع انه في الحقيقة واقع في حملها لا في انفسها فوجه عبارته بان الحمل و

النسبة من جهة المحمول دون الموضوع وذلك مبني على ان معنى القضية الحملية نسبة المحمول
الى الموضوع بالاتحاد لا العكس ولا مطلق الاتحاد بينهما كما تخيله بعض القاصرين
واذا كان الحمل والنسبة من جانب المحمول كان البحث واقعا في المحمول من حيث الحمل
فصح عبارة الشرح باعتبار الحيثية الذي هو شايع معتبر في عبارات القوم
هذا وما ذكره هذا القايل لا يليق بالعوض بل هو في واد وذلك في واد
مصدر الآثار قيل المراد بمصدر الآثار موجدها ولشبه انهم ذهبوا الى ان الموجود الذهني
من حيث هو كذلك ليس بمصدر الشيء اقول لا نم انهم ذهبوا الى ذلك كيف وعندهم
ان لوازم المهية معلولة لها بحسب كلا الوجودين كالزوجية للاربعة والظاهر انهم
ارادوا بالعلية العلية الفاعلية بل قد صرح بعضهم بذلك والقول بان فاعل
الزوجية في الاربعة غير ماهيتها في غاية البعد والقول بان الاربعة الموجودة في
الخارج فاعل لزوجيتها دون الاربعة الموجودة في الذهن البديهة لانه تحكم صرف
بل صرحوا بان الصادر الاول هو عقل لمبدأ الاول وجود المعلول الاول لا غير
ولوازمه صادرة عن ذاته لئلا يلزم صدور الكثرة عنه تعالى ثم انهم صرحوا بان العلة
الغائية باعتبار وجودها في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل
ومظهر الاحكام قيل اي الآثار والاحكام الخارجية لما ذكرنا من ان الموجود
الذهني ايضا مظهر الآثار والاحكام او يقال اراد به الاحكام المختصة بمهية
مهية والعوارض الذهنية ليست كذلك مثلا الكلية او الذاتية او العرضية

ليس

ليس واحد منها مختصة بمهية واحدة ولعل هذا اقرب اذ الاول لا يفيد التميز الا بعد.
موقوف الامر الخارجي والتميز بينه وبين الذهني وفي التوجيهين نظر اما في
الاول فلان العلامة ذكر هذا الكلام في موضع تميز الوجود الخارجي عن الوجود
الذهني وهو بهذا التوجيه لا يفيد ذلك كما اعترف به على ان في العبارة تسامحا
حيث خص الآثار والاحكام بالخارجية بلا قرينة مقتضية لهذا التخصيص واما في
الثاني فلاختلاله لفظا ومعنى اما لفظا فلاباء العبارة عنه كل الاباء وعدم
دلالته للاحكام على الاحكام المختصة بمهية مهية واما معنى فلان لزوم الاختصاص
الاحكام الخارجية بمهية مهية وعدم اختصاص الاحكام الذهنية بها كلاهما
غير محقق والظاهر ان من الاحكام الخارجية ما لا يختص بمهية واحدة كالحركة
الارادية وان الاحكام الذهنية المذكورة مختصة بالصور الذهنية وهي عندهم
هناك مهية واحدة هي نوع من الكيفيات النفسانية اقول النظر في الاول
مندفع بان القايل ذكر ان هذا التوجيه يفيد التميز بعد معرفة الامر الخارجي و
التميز بينه وبين الذهني كما صرح به في الاستشناء وتركه كما اعترف به فرية بلا
مرية ولما كان هذا التوليف توليفا لفظيا والوضع في التوليف اللفظي
هو تميز الصورة الحاصلة وتعين ساير الصور بالالتفات اليها لا تحصيل تميزها
في العلم بها كما حقق في موضعه فلم يكن ذلك موجبا للفساد وان كان غيره اقرب
منه واما تخصيص الاحكام بالاحكام الخارجية فلانه المتبادر عند الاطلاق كما ان

المتبادر من الوجود عند الاطلاق هو الوجود الخارجي واما النظر الثاني فساقط
لظهور ان لكل ماهية بل لكل شخص بحسب الوجود الخارجي اثر مختص به واقله
الاعراض التي تسمى بالاعراض المشخصة وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة
واما الاثار المرتبة على الوجود الذهني فهي متشابهة كالمعقولات الثانية
من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية ولا فرق بينها الا باعتبار الانتساب
الى الموصوفات لكن عند تمام الامور التي تنسبها اليها كنوع الانسان مثل نوع زيد
وعمرو والفرس نوع ابكات فبار الى غير ذلك نعم يصح ان العبارة لا دلالة اما على
الاحكام المختصة بدون الاحكام حتى يخرج منها مثل نوعية زيد وعمرو ونوعية بكات
فبار وهذا ما ذكره المحشي كالالحقي وقوله بل الظاهر ان من كلام الاحكام الخارجية بالتحقيق
لماهية واحدة التي اوجه حسنط فلان القايل قرر ان كل موجود خارجي حكما يختص به لا ان
كل حكم خارجي يختص بماهية وان هذا من ذلك وكذا قوله وان الاحكام الذهنية المختصة
بالتصور الذهنية اذ ما ذكره القايل هو ان احوال الموجودات الذهنية متشابهة غير
متمايزة بذواتها فليس لكل هيئة موجودة في الذهن حكم يختص بها لا يشاركها غيرها
مع قطع النظر عن الاضافة كما فصل انفا لا انه ليس للهيات الموجودة في الذهن
احكام تختص بالموجودات الذهنية وقوله وهي عندهم هناك ماهية واحدة من خلاف
الواقع في اصول الموضوع التي تكلمنا عليه لا يؤيد القايل انها اذا كانت باسرها ماهية
واحدة كانت متشاركة في الاحكام كما ذكره القايل ثم قيل فالاولى ان يعني

مرادهم

مرادهم بكون الوجود الخارجي مظهر الاحكام ان احكام الوجود الخارجي صفاته بكون
ظاهرة فيه بان يكون صفة امرا زائدا عليه عارضا له في نفس الامر مع قطع النظر
عن اختراع العقل وتحليله كالحرارة والبرودة والضوء للنار فانها امور موجودة
عارضة للنار وان لم يكن للعقل اختراع وتحليل بخلاف الموجود الذهني فانه ليس شيء
من صفاته ظاهرة فيه بل هي امور يخترعها العقل منه بتحليله ضربا من التحليل وليست عارضة
في نفس الامر مع قطع النظر عن اختراع العقل وتحليله فكان تلك الصفات خفية
فيه كالكلية والنوعية والشبه للصورة الحاصلة من الانسان في العقل فان الكلية مثلا
ليست امرا موجودا في العقل عارضا لصورة الانسان هناك في نفس الامر بل هي امر
يخترع العقل من الكل المتحد مع الصورة المذكورة هناك بعد تحليلها الى الشيء والكلي
فلولا تحليل العقل واختراعه لم يكن هناك عارض وانت اذا تصفحت صفات الموجودات
الذهنية وجدت سائرها من هذا القبيل فتامل قول قد تقرر عند القوم ان الواجب
تعالى ليس له صفات زائدة على ذاته عارضة له عروض الاعراض لمحالها فلو كان المراد
ان الوجود الخارجي هو الذي يكون الموجود بذلك الوجود موصوفا بالصفات الزائدة
لزم ان لا يكون وجوده تعالى وجودا خارجيا تعالى عنه ذلك وان اراد انه ما يكون
الموجود به في بعض المواد موصوفا بالصفات الزائدة كما هو ظاهر عبارته لم يتميز الوجود
الخارجي بهذا التعريف كيف وصدق على الوجود المطلق انه قد يكون الموصوف
به موصوفا للصفات الزائدة لا يقال الوجود الخارجي كذلك واحد وهو قد يكون في بعض

المواد مظهر الاحكام بالمعنى المذكور بخلاف الوجود الذهني فان ذلك النحو لا يكون مظهرا
للاحكام بهذا المعنى في شيء من المواد لانا نقول ما اولا فانه ارتكاب بخلاف الظاهر
من غير قرينة اذ ظاهر العبارة ان الوجود الخارجي ما يكون مظهر الاحكام حيث يتحقق
كما ان ظاهر قولهم الموجود ما يكون فاعلا او منفعلا ان الموجود ما يكون فاعلا او
منفعلا حيث تحقق فما لا يكون مظهر الشيء لا يكون موجودا خارجيا كما ان ليس فاعلا
ولا منفعلا ليس موجودا وحمله على انه ما يكون مظهرا للاحكام في الجملة يحمل ذلك التعريف
على ما يكون فاعلا ومنفعلا في الجملة بل يحمل تعريف الانسان بالحيوان الناطق على الحيوان
الناطق في ضمن بعض الافراد واما ثانيا فلان هذا التوجيه انما يتمشى اذا قيل بان
الوجود الخارجي وان هذا تعريف لفظي له للالتفات الى ذكر ان المعلوم كان ذهنيا اليه
وهذا القائل ينكر ذلك ويعرض على من قال بانه كما صرح به فيما حكى به الكتب فلا
يتمشى له ذلك واما ثالثا فلانه صرح في بعض كلماته في حاشية شرح التجريد بان
العقل اذا لاحظ الامور الانتزاعية واتصاف الموصوفات بها كانت موصوفة
بها بالفعل هذا وقد يكون الوجود الذهني مظهرا للاحكام على الوجه الذي اعتبره
فلا بد من قيد اخر ليتميز به الوجود الخارجي عن غيره سواء كان تعريفا لفظيا او
غيره ليقع الالتفات اليه بخصوصه على التقدير الاول وتميز به على التقدير الثاني
فتامل ثم قيل هذا هو الحق ويمكن ان يوجه كما كان احد نوعي الادراك للشيء وهو
الاحساس به لا يكون الا مع ادراك الاحكام وخواصه الجزئية المحصورة عليه من الموضع والان

والكم

والكم ونظائرها والغواشي قسمان احدهما ما حصل له حال وجوده في الخارج والثاني
ما حصل له حال حصوله في الذهن لكن الغواشي التي تدرك معه حال الاحساس به انما هي
الغواشي الحاصلة في الخارج وان كان المدرك بالذات والحقيقة هو الامر الحاصل
في الذهن كما حقق في موضعه وستعرف الاشارة في الحواشي الى ما يتعلق الى شبح الجبل
في الخارج اين ووضع وكم وفي الحس المشترك اين ووضع وكم اخرى بتبعية الجبل و
المبصر بالحقيقة وان كان ما في الحس المشترك من الجبل لكنه مبصر مع الاين والوضع
والكم الحاصلة في الخارج فاذن احكام الموجود الخارجي تظهر معه وهذا هو المعنى بكون
الموجود الخارجي مظهرا للاحكام فليتامل اقول هذا التوجيه يقتضي ان يكون الوجود
الذهني الحسي مظهرا للاحكام الخارجية فان تلك الاحكام انما تظهر في ذلك الموجود كما
ورد ثم فيه ما في الوجه الاول فان الادراك العقلي ليس كذلك فالكلام فيه
كالكلام الاول كما مر انفا فيتذكر وتدبر لانها في المرتبة الثانية من التعقل
قيل فيه تامل اذ لا تم انها في المرتبة الثانية من التعقل ولا يلزم من كون الكلية عارضة
معروضا ان يكون تعقلها بعد تعقل معروضه فان الصورة تستدعي معروضا هو الهيولى
ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى غاية ما لزم من ذلك انها اذا اخذت
من حيث انها عارض يكون تعقلها مع معروضها لا بعده ولا من كونها تقتضي بعضا
اليها فان الكلية لا محالة كلية شيء ان يكون تعقله بعد تعقله فان العلم يقتضي
الاضافة الى الشخص ولا يلزم ان يكون تعقله بعد تعقله وكان العارض الخارجي

اذا اخذ من حيث انه خارجي عارض يكون تعقله مع تعقل معروضه ويجوز ان يوخذ
بوجه آخر ويعقل قبل تعقل معروضه فالحكاية ان العارض الذهني ايضا كذلك اقول
ليس الاستدلال على كونه في المرتبة الثانية من التعقل بكونها يستدعي معروضا حتى يتوجه
ما ذكره من ان ذلك لا يستلزم تاخر تعقلها عن تعقله بل ذلك مستند الى كونها امورا
اضافية فان الكلية عبارة عن النسبة بين الصورة العقلية التي يمكن فرض اشتراكها
وبين الكثيرين ولا شك ان تعقل النسبة فرع تعقل المنتسبين فيتاخر تعقلها
عن تعقل ما يمكن فرض الاشتراك فيه وقس على ذلك الجزئية ونحوها من الحمل
والوضع ونظائرها فانها امور نسبية يتاخر تعقلها عن تعقل الطرفين واحد
وسلك الطرفين هو موضوعها والآخر المنسوب اليه فصح انها في المرتبة الثانية
من التعقل نعم يرد عليه منع حصر المعقولات الثانية في الامور النسبية ويندفع
بالاستقراء كما ذكرناه في تعليقاتنا على انه كلام في وجه التسمية ثم قوله فان
العلم يقتضي الاضافة الى شخص اخر كما يجلو الجابر ويلتزمه بملاحظة النواظر
ثم قيل فان قلت سياتي من كلامه ما يدل على امكان تعقل مفهوم الكلي بدون
تعقل معروضه حيث استدل على تغاير المفهوم الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي
لجواز ان يعقل معنى الكلي مثلا بدون تعقل مفهوم يعتبر عروضه له وجواز ان
يعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر قلت المراد هاهنا هو كلية الشيء الذي اعتبر
عروضها له لا الكلية مطلقا وفيما سياتي المراد هو الكلية مطلقا اي من غير اشارة

الى مفهوم

الى مفهوم ما دة وفيه نظر اذ غاية ما لزم من ايراد الكلية من حيث انها عارضة لشيء
المصنف وهو يستدعي المعروض لا التاخر على ان عبارة العلامة قاصرة عن
اعطاء هذا المراد على ان الكلام في الكلي لا في الكلية فانه ينقسم الى النوع والجنس
ونظائرهما والمنطقي يبحث عنها لا عن الكلية واقسامها ومن البين ان المعقلية
لا يجب ان يكون بعد تعقل مفهوم آخر يعتبر عروضه لذلك المفهوم وما اقول
ما نقله بحث وما اورده عليه ضعيف اما الاول فلان ما استدل به قدس سره على تغاير
المفهومات هو ان الكلي يمكن تعقله مع الذهول عن موضوعه المخصوص فانه قال
مفهوم الحيوان وهو الجوهر القابل للابعاد الثلث الحساس المتحرك بالارادة معنى
في نفسه ومفهوم الكلي وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير اشارة
الى شيء بخصوصه معنى آخر بالضرورة وليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكنه مع
الذهول عن الثاني ولا لازما له من حيث هو والا امتنع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا
امتناع وحاصل ذلك ان مفهوم الكلي يمكن تعقله بدون تعقل معروضه المخصوص
وذلك لا ينافي تاخر تعقله عن تعقل الامر المبهم كما اشار اليه بتفسير الكلي بما لا يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة هذا بناء على ما هو المشهور من ان الذات المبهمة ماخوذة
في تعريف المشتق واما على ما حققناه في مواضع واشار اليه قدس سره في هذا الكتاب
بقوله ان ذكر الشيء في تعريف المشتق لبيان ما رجع الضمير في مثل قولنا الناطق فلا
يتوهم ورود السؤال اصلا فظهر سخافة سؤاله وما ذكره في جوابه ليس بشيء ايضا

لانه اذا سلم ان الكاتب غير اشارة الى خصوص مادة يمكن تعقلها بدون تعقل موضوعها
فقد اعترف بان من المعقولات الثانية ما يمكن تعقله بدون تعقل موضوعه وهو ينافي حصر
الحكم بانها في المرتبة الثانية من التعقل لا يقال المراد انها في المرتبة الثانية اذا اخذت
باعتبار عروضها لموضوعاتها لان المعقولات الاولى ايضا كذلك فلا يختص الحكم
بالمعقولات الثانية ذو اما الثاني فلانه يقتضي معه ما دل المتضايفين كالاحد والكلية
اذا اخذت من حيث عروضها للشيء لا يكون تضايفها لذلك الشيء بل اضافة عارضة
لذلك الشيء بالقياس الى جزئياتها فيتاخر تعقله عن تعقل ذلك الشيء الا ان يتاخر
تعقل النسبة عن تعقل طرفيها ثم يرد عليه ما ذكرنا من ان هذا الحكم شامل
لجميع العوارض التي يتاخر تعقلها عن تعقل موضوعها ثم هذا الايراد انما يتوجه
اذا عرف المعقولات الثانية بذلك اما على ما ذكره في وجه التسمية فلا ورسالتي سواء
كانت معقولات اول وثواني والعلاقة الاخيرة مندفعة بان المراد بالكلية هو الكلي
بطريق المسامحة المشهورة ومن البين انه لما كانت الكلية من الامور النسبية وهي
معتبرة في مفهوم الكلي لا يمكن تعقل الكلي بدون تعقل موضوعه كما ان مفهوم الاب
لا يمكن تعقله الا بعد تعقل امر مبهم عرضه الابوة ثم قيل والسبيل لبعضهم
على ان تعقل الكلي يجب ان يكون بعد تعقل موضوعه بان مفهوم الكلي مفهوم لا
يمنع الشركة وهذا المفهوم الذي هو موضوعه جزء من معناه لا موضوعا وانه قول
لا نسلم انه يكون جزءا له لجواز ان يكون ذكر الذات المبهم في بيان معناه لتعيين

الرجح

المرجح كما ذكر قدس سره واشرنا اليه آنفا على ان التحقيق هو ان معنى المشتق هو القدر
الناعت فقط والموصوف خارج عن معناه ولئن سلمنا انه جزء له فذلك
لا ينافي كون المجموع عارضا بالحقيقة لان العارض في الحقيقة هو الخارج المحمول والكل
خارج عن جوابه بالضرورة الكل محمول على جزئيه فيكون عارضا بهذا المعنى ثم قيل
والمعقول الثاني على ما ان الكلام القدماء هو الكلي الخارج عن حقيقة افراده لوازم
في الرابع بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج اي لا يكون مبدء وجوده موجودا فيه
واحترز بقولهم الخارج عن حقيقة افراده عن مثل الحيوان والانسان والناطق
وبقولهم لا يحاذي به عن مثل الابيض والمضيء اذ مبدأهما موجود فيه ومثاله الشيء
فان فرده سماء وارض وسواد وبياض الى غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل
منها ومبدأه الذي هو الشيئية ليس في الموجودات الخارجية وكذا العلة والمعلول
والكلي والجنس والنوع ونظائرها فان قلت الكلي جنس للكليات الخمس
ليس حقائق متأصلة في الوجود فان الجنس مثلا مفهوم اشراعي اعتبر وسمي الجنس
والحقائق المتأصلة في الوجود كالجسم والحيوان يكون مفهوم الكلي ومفهوم الجنس
كلاهما خارجان عنهما ويسمى معقولا ثانيا لانه عارض للمهية وعارض المهية
تابع لها وثانيها اقول الذي يفهم من كلام القدماء مرادهم منه يعني لظهر ذلك يتعقل
كلامهم لما كان عبارة الشفاء في حطبته ونوله ولذلك يحملها الناظرون القاصرون
على خلاف مراده ورايناه نقل كلام الشيخ ابو العباس اللوكري في كتابه بيان الحق

فلا يكون خارجا عن حقيقة افراده قلت الكليات
بحث

في ضمان الصدق فانه مختصر الشفاء وملخصه قال في الفصل الثاني من منطق
هذا الكتاب ان مهيات الاشياء قد يكون في الاعيان وقد يكون في التصور
فيكون لها اعتبارات ثلثة اعتبار المهية بما هي كذلك واعتبارها من حيث هي
في الاعيان فيلحقها ح اعراض خارجية واعتبارها من حيث وجودها في الاذهان
فيلحقها ح اعراض تخص بوجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية وغير
ذلك بالقياس فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا يكون
الشيء مبتدا ولا خبرا ولا قياسا ولا غير ذلك واذا اردنا ان نتفكر في الاشياء
ونعلمها فنحتاج ح الى ان ندخلها الى التصور فيعرض لها ح الاحوال التي لها في
التصور ولمن نروم بالفكرة ان نستدرك المجهولات وان يكون ذلك من المعلومات
والامور انما تكون مجهولة بالقياس الى الذهن لا محالة وكذلك انما تكون معلومة بالقياس
اليه والحال والعارض الذي يعرض لها حتى ينتقل من معلومها الى مجهولها هو حال
وعارض يعرض لها حتى ينتقل من معلومها الى مجهولها في التصور وان كان في ذاتها
في ذاتها موجودا مع ذلك ثم قال فاذن موضوع المنطق عوارض الموجودات التي
من معلوم الى مجهول فقولنا عوارض الموجودات يجري مجرى الجنس وقولنا التي
كان في التصور فصل من ذلك عن العوارض التي تكون للموجودات في غير التصور
في الكلام وهو تصريح بان المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق هي عوارض المهيات
بحسب وجودها في الذهن بخصوصه حيث الايصال وقد صرح منه بعدم شمول العوارض

كانت في التصور من حيث يكون ح وجهة يكون في ذلك النحو [illegible] الجهة [illegible]

الماهية

الماهية حيث هي وللعوارض الوجود الخارجي وهو بعينه ما ذكره المتأخرون فليت شعري
من اين اخذ هذا التوقيف اللايم من المتأخر وتمام تفصيله في حواشينا على شرح التجريد الجديد
وما ذكره في وجه التسمية يشترك فيه هو ساير العوارض مع ان سياق كلام القوم
يقتضي اختصاصها بالمعقولات الثانية ثم قيل وقد يفسرون المعقولات الثانية
بالعوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج واظن انهم لم يريدوا بالعوارض
العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج في تفسيرها ما حمله الشارح عليه وتبعه المحشي الاول
من انها العوارض العارضة للمتمثل في العقل من حيث انها تتمثل فيه ولم يريدوا
ايضا بقولهم لا يحاذي بها امر في الخارج انه لا يوصف بالشيء حال وجوده في الخارج
وذلك لانهم صرحوا بان الذاتية والعرضية والعلية والمعلولية والكلية والجزئية
ونظايرها من المعقولات الثانية وليس شيء منها عارضا للمتمثل في العقل من
حيث هو متمثل فيه فان المتمثل من الانسان في العقل مثلا هناك
ويتحد معه ذاتا ووجودا في نفس الامر ولذلك يصح ان الحي هو كلي في العقل
فلا يكون عارضا له في العقل وكذا الحكم في ساير الامور المذكورة وكان لا يخفى
ومن البين ان الاشياء حال وجودها في الخارج يوصف باكثر الامور المذكورة
بل ارادوا بالعوارض العقلية في تعريفها عوارض تحليلية ينتزعها العقل من الاشياء
بان لا كان هناك في الواقع امر واحد يفصله العقل ويحلله الى عارض ومعروض
فيكون ح المعروض بحسب تحليل العقل واختراعه لا في الواقع سواء كانت ذلك الامر واقعا

في الخارج او في الذهن والامور المذكورة سايرها يعد من المعقولات الثانية اذا
تاملت فيها وجدتها من هذا القبيل اراد وا بقولهم لا يحاذي بها امر في الخارج انه
لا يكون مبداؤها موجودا في الخارج وعلى هذا يكون التفسير قريبا مما نقلناه من القدماء
فتامل اقول قد علمت مما نقلناه من بيان الحق ان ليس المراد ما ذكره هذا القائل و
يعلم ان العارض هنا بمعنى الخارج المحمول فلا ينافي الوصف بهذا المعنى الاتحاد بل صدق
الحمل يقتضي الاتحاد اذ لولاه لم يصدق الحمل ضرورة ان معنى الحمل هو الاتحاد بوجه من الوجوه
سواء كان اتحادا في الجعل والوجود كما في حمل الذاتيات او اتحاد العارض مع الموضوع
او اتحاد موصوفي شيء واحد اذ في جميع ذلك يصح الحمل الا ان المتعارف تخصيص الحمل
ببعض وجوه الاتحاد فلا يقال في المتعارف العامي زيد عمرو لاتحادهما في الانسانية ولا
القطن هو الثلج من حيث اتحادهما في البياض لكن العدماء صرحوا بان الحمل في
جميع وجوه الاتحاد صحيح في التعليم الاول على سائر وجوه الاتحاد نحو مثل قولهم زيد
عمرو في الانسانية والقطن هو الثلج في عارض البياض واشار في التجريد الى ذلك حيث
قال بعد ذكر اقسام الوحدة والهو هو على هذا النحو ومن البين ان المحمولات الخارجية
عن المهية وان اتحدت معها بوجه من الوجوه لكنها تغايرها من حيث الحقيقة ولذلك
صح الحكم عليها بانها عارضة لها فقوله ولذلك حكم ان التي هو كما في العقل فلا يكون
عارضا من باب الخلط بسبب اشتراك الاسم فان المنافي للاتحاد هو العروض بمعنى القيام
وما كنه ومذوه دون العروض المعتبر في العارض بمعنى الخارج المحمول ثم لا نسلم ان الامثلة

الترذكرنا

ذكرنا ليست عارضة للمتمثل في الذهن فان المهية اذا اخذ فيها الكلية وما يستلزمها
كما يقال ان المهية تدل على الكلية كما نقل في شرح النجوية فلا شك انها من
العوارض المتمثل في الذهن لان الكلية صفة الصورة العقلية كما حقق
في موضعه بل صرح به الشيخ في الشفاء بان المهية من حيث هي هي تسمى صورة
عقلية وكذا الذاتية اذا المعتبر فيها كونها فردا للمهية والملكات للمهية
عارضا للمتمثل في العقل بكون جزؤها عارضا لجزء ذلك المتمثل وكذا المرضية
انما يوصف بها المتمثل في العقل الجزئي وهو الصورة العقلية التي يمنع فرض
الشركة فهي ايضا من العوارض التي لا يوصف الموجودات الخارجية من حيث هي موجودة
في الخارج نعم قد يقال على الجزئي باعتبار انه متى حصل في الذهن كان جزئيا و
اما العلة والمعلول فان من العلة ما يكون بحيث لو حصل لحصل فيه شيء اخر
ولو لم يحصل لم يحصل ذلك الشيء بحيث يتساوى نسبة العلية الى وجود المعلول
وعدمه فلا شك ان هذا المعنى من الصفات الذهنية لذات العلة فانها
من حيث وجودها في الخارج ليس يتساوى النسبة الى وجود المعلول وعدمه وكذلك
الكلام في المعلولية لا يقال كما انه باعتبار الوجود الخارجي يستلزم الوجود المعلول
فيه كذلك باعتبار الوجود الذهني يستلزم الوجود الذهني للمعلول فيجب هذا
الوجود فلو دل التكلم هذا على ان العلية ليست من العوارض الخارجية لدل على
انها ليست من العوارض الذهنية ايضا لانا نقول العلة بالمعنى الذي ذكرناه

انما صفة لذات العلة لا باعتبار وجودها الخارجي ولا باعتبار وجودها الذهني
بل لذاتها من حيث هي هي كسائر الصفات العارضة للمهية من حيث هي كالامكان
والوجوب ونظائرهما وكانت عوارض عقلية واما ما اصطلح عليه بعض الاجلة من انه
يستلزم ان يكون موضوع المنطق من قبيل المعقولات الثانية من حيث
الايصال عن العوارض الذهنية لا المعقولات الثانية مطلقا من تلك الحيثية
فيكون قولهم موضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث الايصال من
قبيل ان يقال موضوع الطبيعي هو الموجود من حيث الحركة والسكون وموضوع الطب
هو الجسم من حيث يصح ويعرض بل الموجود من تلك الحيثية ولا يخفى على من له ادنى
دربة شناعته فان ذلك يهدم المسطور على انهم معنيون ذات الموضوع ثم يقيدونه
بالحيثية ان احتيج الى التقييد هذا مع انه خلاف ما صرح به كما مر والفاء للاربعة و
ان الكلية والجزئية ونظائرهما خارج محمول في الواقع ولا معنى للعارض الا انه
فلا يكون الموصوف بهذا المعنى بحسب تحليل العقل دون الواقع كما توهم
وتسمى لوازم المهية قيل فان قيل لم لا يجوز ان يكون عرض مفارق الجواز ان
يعرض لشيء بما لا مدخل لاحد الوجودين في عروضه له ولا يكون مقتضى نفس المهية بل
يكون لامر خارج قلت لو جاز ذلك فلازم المهية هو قابلية لا نفسه وفيه نظر اذ
حاصل السؤال ان العارض الذي لا يكون لاحد الوجودين بخصوصه مدخل فيه اعم من
عرض مفارق لا يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ومن لوازم المهية وقد صرح العلامة

وههنا

فيها حيث قال وتسمى لوازم المهية ولا يندفع ذلك بان لازم المهية قابلية لا نفسه
اقول فساد الكلام المنقول ظاهر كما ذكره لكن ههنا دقيقة هي ان تحقيق العوارض
التي ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل فيها غير بين ومراد الاستاد قدس سره بجعل ما
يظن انها من هذا من ذلك القبيل كالوجود والعلية ونظائرهما من لواحق
الوجود الذهني فيحتمل انه قدس سره ادعى الحصر الاستقرائي فلما تقدم فيه الاحتمال
العقلي والقول بان جميع العوارض المذكورة تسمى لوازم المهية وان لم يكن لازم
بناء على ان وجه التسمية لا يلزم اطراده ولا انعكاسه بعيد جدا كما يتوصل
المعلومات الى المجهولات قيل فان قلت الامر الاعتباري معلوم بالذات عند
العلامة كما عرفت في الحواشي السابقة فكيف حكم بان التوصل من المعلومات الى
المجهولات من التوصل في الوجود الذهني قلت لان معلومية الشيء عبارة عن
حصول صورته في العقل فاذا جعل معلومية شيء ذريعة الى معلومية شيء اخر
فقد جعل حصول صورته فيه ذريعة الى حصول صورة شيء اخر فيه وذلك من قبيل
في الوجود الذهني والعلامة اشار الى ان معلومية الشيء عبارة عن حصول صورته
في العقل ومجهوليته عن عدم حصول صورته فيه بقوله فان معلومية الاشياء
ومجهوليتها مقيسة الى الاذهان اقول قد عرفت سابقا ان مراد الاستاد
قدس سره بالامر الاعتباري هو المهية من حيث هي مما حمله عليه هذا القائل ولا شك ان
المهية ما لم يحصل في العقل لم يمكن التوصل بها الى العلم بشيء اخر فيكون التوصل بحسب

الوجود الذهني فلا يتوجه السؤال المذكور اليه قدس سره لاشارة مع انه غير محتاج
اليه لان توقف العلم بذلك مصرح به في كلامه وكلام غيره لا يخفى فمفاده ان
مجرد كون معلومية الاشياء ومجهوليتها مقيسة الى الاذهان لا يدل على ان معلومية
الشئ عبارة عن حصول صورته في العقل ومجهوليته عن عدم حصول صورته فيه لجواز
ان يكون المعلومية عبارة عن اضافة الذهن الى المعلوم كما ذهب اليه المتكلمون
والاشراقيون اذ ح يصح ان يقال ان معلومية الاشياء ومجهوليتها مقيسة
الى الاذهان بل هذه العبارة الصق فذلك وانما يتعين مراده بالتصريح المذكور
فيلقوا الاستفادة بالتسبط من هذه العبارة فيجب ان ما يكون عوارض
كلية للمعلومات منبئة عن المناسبات قيل فان قلت غاية ما لزم مما ذكره عن
وجوب المناسبة بين المعلومات والمجهولات ولزوم بيانها على وجه كلي ان يعتبر
مفهومات كلية صادقة على المعلومات ويجري عليها الاحكام متعلقة بايصالها الى
المجهولات ولا يلزم ان يكون تلك المفهومات منبئة عن المناسبات فانها
عنوان المعلومات المناسبة وليس من شرط عنوان الامر المناسب ان يكون
منبئا عن المناسبة ولا يلزم ايضا ان يكون هذه المفهومات عوارض للمعلومات
المذكورة ولم لا يجوز ان يكون ذاتية بالقياس اليها فلا يستقيم تفريع
قوله فيجب ان يعتبر عوارض كلية منبئة عن المناسبات على ما فرع عليه قلت لم
يرد بانباء العارض عن المناسبة ذلك بل اراد به صدق العارض عن المناسب.

ولولاه

ولولاه لما سرى الحكم على العوارض الى المعلومات المناسبة وكان حكمه يكون بتلك
المفهومات عوارض المعلومات المناسبة مبني على انتفاء الذاتيات الصالحة
لذلك مثلا ليس لطبايع الاجناس كالحيوان واللون وغيرهما ذاتي مساو للجنس صحيح
يجعل عنوانها ويحكم عليها حكما كليا على طبايع الاجناس وكذا النظائر واقول
حمل انباء العارض عن المناسبة على صدقه على المناسب حمل اللفظ على ما لا يحتمله
كما لا يخفى على احد وبنسبة تلك الارادة الى الاستاد قدس سره من قبيل توجيه الكلام
بما لا يرتضيه صاحبه بل مراده قدس سره هو ظاهر اللفظ فانه لما قرر ان موضوع المنطق
كاسائر ما كان انما يبحث عنه من حيث الايصال مدار ذلك الايصال على مناسبات
مخصوصة والمناسبة المخصوصة عارضة للمفهومات فوجب ان يعتبر تلك العوارض و
يبحث عنها ليصير ذلك البحث وسيلة الى كيفية التوصل بها الى المطالب التي هي اسباب
تلك المعلومات وتلخيصه ان البحث في المنطق ليس عن الطبايع من حيث ماهيتها بل
عنها من حيث انها وسيلة الى التوصل الى المجهولات وانما يصير وسيلة في التوصل
من حيث المناسبات المخصوصة العارضة فيجب ان يعتبر العوارض المعتبرة
بالمناسبات كالجنس والفصل وغيرهما ويجري عليها احكام متعلقة بايصالها
الى المجهولات بحيث يتعدى تلك الاحكام الى طبايع المعلومات الى اخر ما ذكره
قدس سره فيظهر المراد ويسقط الايراد ولما لم يكن المعلومات في الاذهان
عوارض خارجية جعل لا يلزم من انتفاء العوارض الخارجية في الاذهان امتناع

جعلها عنوانا للمعلومات في الاحكام الذهنية لجواز ان يكون القضية ذهنية ويكون
العنوان خارجا وبالعكس واذا جاز ذلك في العوارض الخارجية لجوازه في اللوازم
الذهنية اولى فلا يلزم ما ذكره امتناع جعلها عنوانا للمعلومات حتى اجراء
الاحكام الذهنية المذكورة عليها ثم جعل العوارض الذهنية عنوانا لا انسب
بالمحمولات في القضايا الذهنية فينبغي ان يحمل الوجوب المذكور في قوله وجب ان
يبحث عن احوال هذه العوارض على الاستحسان قوله ليس لا ذكر قدس سره
مجرد الاشتقاق العوارض الخارجية بل باشتقاقه مدخلية في الايصال كما اشعر
به التقييد بقوله معتبرة في باب الايصال حاصله ان البحث في المنطق عن المفهومات
من حيث الايصال وهو انما يعرضها من حيث المناسبات التي لها بحسب وجود
ها الذهني ولا دخل للعوارض الخارجية في باب الايصال فيجب ان يعتبر العوارض
الذهنية وانت تعلم ان لوازم الماهية ايضا كذلك لا دخل لها والايصال فلا
حاجة الى الاستعذار عنه بيان للعوارض الذهنية مزيد اختصاص ولعله
قدس سره بنى كلامه على الاستظهار ولا شك انها معقولات ثانية قيل قد
استدل على ان الذاتي مثلا معقول ثان بمقدمتين احدهما ان الذاتية
عارضة للكلي والثانية ان عروضها له حال وجوده في الذهن دون الخارج
وغاية ما لزم منهما بعد المساعدة عليها ان يكون الذاتية من العوارض
العقلية لا الذاتي الذي استدل عليه ولا يلزم من عروض الذاتية للكلي عروض

الذاتي

الذاتي كيف والمنظ ان الكلي جزء مفهوم الذاتي لا موضوعه ولا يلزم ايضا
من كون الذاتية من العوارض الذهنية ان يكون تعقله بعد تعقل موضوعها
لما مر في الكلية آنفا وقس على الذاتي سائر الامور المذكورة هنا كما نقول قد ذكر
الاستاذ قدس سره ان المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات
فباعتبار دخوله فيها النوعية يعرض لها الذاتية الخ فقد جعل الذاتية عارضا
للموضوع الكلي الى المفهوم ومن البين انه اذا كان ذاتيه بالمعنى المصدري من
احوال المفهوم بحسب الوجود الذهني كان الذاتي عارضا له بمعنى الخارج المحمول
الذهني وقد نبهناك مرارا على ان العارض المأخوذ في تفسير المعقولات الثانية
هو هذا المعنى وكون مبدأ الاشتقاق من احوال المفهوم بحسب الوجود الذهني
يستلزم كون المشتق عارضا بمعنى الخارج المحمول الذهني وعروض مبدأ الاشتقاق
الى صحة الاشتقاق فان العقل اذا اشرع من شيء بقوة من القوى المدركة وصفا
يحكم بانه متصف به من دون توقف على العلم به وذلك الوصف الخارج ويطلق عليه
انه قائم به كما في العمى ونظايره من الاشتقاق والخفاء وغيرهما وكانا
قد فصلنا ذلك في مواضع قوله ولا يلزم من عروض الذاتية للكلي عروض الذاتي
له كيف والمنظ ان الكلي جزء من مفهوم الذاتي لا موضوعه غلط من باب الاشتباه
المفهوم بما صدق هو عليه فان مفهوم الكلي جزء المفهوم الذاتي وما جعل موضوعه
هو موضوع الكلي وقد مر ايضا ان دخول الكلي في مفهوم الذاتي لا يكون منافيا

الحكم موضوعها بل الحق فان الكلي خارج عن الجزء والعارض ح ينتفي الى ان يخرج المحمول
وقد بينا فيما سبق ان المعقولات الثانية امور اضافية فيتوقف تعقلها
على تعقل موضوعاتها والامور المنسوبة اليها معا فسقط جميع ما ذكره
فاعتبار دخوله في مهيتها يعرض له ذاتية قيل قيل في هذا الكلام ان اعتبار
دخول الكلي في المهية سبب العروض الذاتية والذاتية عبارة عن دخوله فيها
ولذلك فسر العلامة بكون المفهوم الكلي جزء المهية فيلزم ان يكون الشيء سببا
لنفسه وقد نظر اذ غاية ما لزم من ذلك ان يكون اعتبار الذاتية سببا لعروضها
ولا محذور فيه والذاتية من العوارض التحليلية الاختراعية وليس لها عروض في نفس الامر
لولا اختراع العقل وتعمله فلا يبعد اسنادا عروضها الى اعتبارها وكذا الكلام
في اخواتها من النوعية والعرضية والجنسية وغيرها فتامل اقول ليس الدخول في
المهية غير الذاتية فان الدخول يتحقق في الاجزاء الخارجية وليست بذاتية
بل الذاتية هي دخول الكلي في المهية فصح ان الكلي بسبب دخوله في المهية يصير
ذاتيا ولا يتجه المناقشة بان الذاتية عين دخول الكلي لان الكلي
جزء من مفهوم الذاتي كما ذكره المحشي انفا فيكون الذاتي هو الكلي الداخل في المهية
فلا يكون الدخول عين الذاتية بل الكلية مع الدخول فصح ما ذكره بلا ريبة كما لا يخفى ان
نوع الحيوان بسبب النطق يصير انسانا فسقط السؤال لكن نقده اما الجواب
الرازي فكله مبني على اصطلاح الجديد الرازي المسبوق ولم يوف له كما لا يخفى فان

القول

القول بان عروض هذه الاشياء بمحض تعمل العقل لا بحسب نفس الامر مخالف الموقف العام
والى هنا قد مر الكلام على امثال ذلك مرارا   فانها باسرها عوارض تعرض طبايع
النسب الجزئية في الاذهان قيل فيه نظر لان مفهوم القضية قول يصح ان يقال
لقايله انه صادق او كاذب كما سيأتي مرارا وانه عارض لطبيعة النسبة الجزئية
مثل عروض الكاتب لزيد فكما يصح ان يقال للنسبة الجزئية قضية كما يصح ان يقال
زيد كاتب بعينه وان اراد انه عارض لها مثل عروض الكتابة لزيد فكان
القول المذكور وصفا للنسبة قايما بها وهو ضروري البطلان اللهم الا ان يتم
بوضعه للنسبة الجزئية عروضه للمنتسب بالنسبة المذكورة فان المنتسب بالنسبة المذكورة وهو
مثل زيد قايم يعرض له مفهوم القضية مثل عروض الكاتب لزيد اقول الظاهر ان
مراده النسبة الجزئية مع اطرافها ولا شك ان مفهوم القضية يصدق عليه صدقا
عرضيا واما ما ذكره من ان يراد بالنسبة الجزئية المنتسب بالنسبة المذكورة فلا
يستقيم لان مثل زيد قايم لا يصدق عليه انه منتسب بالنسبة الجزئية فانه مجموع
القضية لا يتصف الشيء بالنسبة الجزئية فاطلاق المنتسب عليه غير سديد ثم قيل
قيل فان قيل لا معنى للقضية الا النسبة الجزئية فكيف يجعل مفهومها عارضا
لها قلت لا نسلم ذلك فكما ان مفهوم الجنس هو كونه تمام المشترك وكونه مقولا
على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو عارض لطبيعة الحيوان غيره كذلك
مفهوم الحيوان وهو كونه محتملا للصدق والكذب مما يعرض لنسبة شيء الى اخر ايجابا

او سلبا وفيه نظر اما اولا فلان معنى القضية غير النسبة الخبرية المذكورة فلان المحكوم عليه
والمحكوم به داخلان فيها خارجان عن النسبة الخبرية اتفاقا واما ثانيا فلان
مفهوم الجنس ليس ما ذكره بل هو الكلي الذاتي الذي يكون تمام المشترك بين
ماهيتين اذ الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو ومفهوم القضية
ليس كونه محتملا للصدق والكذب بل هو ما ذكرناه اقول النظر الاول الذي ذكره
مدموم بما يندفع به الخلل عن كلام الاستاد قدس سره كما ان ما ذكره في توجيه كلام
الاستاد جا اجه وبالجملة هذه مقدمة ذكرها الاستاد فلا يندفع به الشبهة عنه و
النظر الثاني انه ساقط لان مراد القايل بالكون الكاين بطريق المسامحة
المشهورة ومثل ذلك شايع كما قيل المعنى المفرد ان لا يكون جزء النظر والاعلى
جزئه من حيث ان يعقل او لا يعتبر عروض ذلك المفهوم لطبيعة النسبة المذكورة
قيل معنى ان التعقل بلا حظ عروض ذلك المفهوم لطبيعة النسبة المذكورة او لا ثم
يلاحظ عروض تلك الاحوال لها فيكون ذلك المفهوم لطبيعة معقولا ثانيا لانه
من العوارض العقلية وتعقله بعد تعقل النسبة المذكورة وتلك الاحوال معقولات
ثالثة لان تعقلها بعد تعقل ذلك المفهوم الذي تعقله بعد تعقل النسبة
المذكورة فيكون في المرتبة العالية من التعقل وفيه بحث اذ لا نسلم ان يعقل ذلك
المفهوم بعد تعقل النسبة المذكورة او كثيرا ما يعقل مفهوم القضية ولا يخطر بالبال
النسبة التامة الخبرية بل قد يعقل النسبة المذكورة او كثيرا ما تلك الاحوال ايضا

بدون

بدون التعقل النسبة المذكورة لا يقال المراد العلامة بقوله ان التعقل تعتبر او لا عروض
ذلك المفهوم لطبيعة النسبة المذكورة ثم يعتبر عروض تلك الاحوال للنسبة المذكورة
ومع لا يتوجه عليه النظر المذكور لانا نقول لو اراد هذا لم يثبت بما ذكره ان ذلك
المفهوم معقول ثان وتلك الاحوال معقولات ثالثة اذ المعقول الثاني على ما ذهب
اليه ما يكون تعقله بعد تعقل شيء آخر بالشرايط المذكورة لا ما يحكم العقل بتقدم امر
آخر عليه والمعقول الثالث ما يكون تعقله بعد تعقل شيئين بالشرايط المذكورة
لا ما يحكم العقل بتقدم شيئين عليه وهو بصدد اثبات هذا اقول التحقيق ان
مراده بالنسبة الخبرية مع طرفيها ادا تمام يصرح بذلك اعتماد اعلى ما هو المشهور من كون
القضية مركبا ولا شك ان مفهوم القضية وهو قول يصح ان يقال لقايله انه صادق
او كاذب صادق على القضايا المخصوصة بعد قطع النظر عن ذلك المفهوم من الامور
النسبة وتعقلها فرع تعقل المنتسبين فلا يمكن تعقل هذا الموضوع الا بعد تعقل
موضوعه بوجه وليس المراد من ثانوية المعقولات الثانية عن تعقل موضوعاتها
تأخر تعقلها عن تعقل تلك الموضوعات بخصوصها بل بوجه كما سبق الاشارة اليه فان
تعقل المفهومات الاضافية انما يلزم تأخره عن تعقل اطرافها بوجه من الوجوه ولا يلزم
تأخره عن تعقلها بخصوصها كما في الابوة والبنوة وغيرهما وقس على هذا الكلام في الاحوال
التي جعلها ثالثة المراتب فان وصف الحملية والشرطية امران يوصفان
المقضية وتعقلها فرع تعقل القضية بوجه ما قيل هذا اذا اريد بالحملية والشرطية قيد

التقسيم وتقسيم القضية الى القضية الحملية والقضية الشرطية واما اذا اريد بهما القسمان
فالظاهر انهما من المعقولات الثانية لان مفهوم القضية انما يعرض لما يعرض له مفهوم
القضية وانت خبير بما فيه على انه قدس سره صرح في ذيل هذا الكلام بما يشعر بان اقسام
المعقولات الثانية معقولات ثالثة حيث قال ومن ثمه عد الشيخ الجنس والنوع والفصل
والنوع من المعقولات الثانية مع انها اقسام للكلي الذي هو معقول ثان انتهى فالذي
يتخلص من كلامه ان المعقول الثالث ما يكون عروضه للمعقول الاول بواسطة عروض
المعقول الثاني فتامل … لا ايصال اقول قيل له ايصال بعيد بالنسبة الى التصديق
واجيب ان هذا الايصال ليس من حيث انه جزئي بل من حيث انه موضوع ونحن لا نعلم الاستطراد
المذكور بالنسبة الى الايصال الى التصور وفي الجواب نظر اما في الاول فلانا لا نعلم ان
الحيثية المذكورة معتبرة ح كيف ولو اعتبر لخرج الحملية والشرطية ونظائرهما عن
البحث فان ايصال الحملية ليس من حيث انها حملية بل من حيث انها صغرى او كبرى
كذا الشرطية سلمنا انها معتبرة لكن لا نعلم ان الايصال الجزئي ليس من حيث انه جزئي
فان ايصاله لما كان الى التصديق بحال الجزئي كان لا محالة من حيث انه جزئي واما
في الثاني فلان النظر ح كما الايصال مطلقا فلا يستقيم ان الحكم بالاستطراد نظرا الى عدم
الايصال الى التصور اقول معنى الاستطراد ان ذكر الجزئي في الايصال الى التصور كما يشعر
به نظمه في سلك الكلي والذاتي والعرضي ونظائرها التي هي موصلة الى التصور وتمثيله ثانيا
للموصل البعيد الى التصور بكونها كلية او جزئية او ذاتية او عرضية استطرادي فلا ينافي
ذلك

ذلك كونه موصلا بعيدا الى التصديق حقيقة فان ذلك في الايصال الى التصور لا الى التصديق ايصالا
لا بعيدا ما يعرض له الشيء بعد ذلك ثم لم يذكر الشارح الجزئي هناك حتى يقال انه ذكره استطرادي
وكيف يقال ذلك مع ظهور انه ليس استطراديا ثم الجزئي انما يوصل الى التصديق ايصالا
لا بعيدا باعتبار انه موضوع فهو داخل فيما ذكره بعد ذلك فان الايصال الجزئي الى التصديق
ايصال لا بعيد فظهر ان الايراد انما نشأ من سوء فهم المراد … كالحد قيل المناسب ان يقول
لكونها حدا او كذا في ما سيأتي اعني قوله كالقياس كما قال لكونها كلية لان هذه الامور انفس
احوال الموضوع لا الكلية كما يدل عليه قوله فانه اذا احكم وانت خبير بان العرض ح انه
كما يبحث في المنطق عن احوال المعقولات الثانية حيث يحمل تلك الاحوال عليها كذلك
يبحث عن المعقولات الثانية انفسها حيث يحمل تلك المعقولات على المعلوم التصوري
او التصديقي فقوله كالحد والرسم مثال للمعقول الثاني الذي قد يحمل في المنطق احوال عليه
وقد يحمل نفسه على المعلوم التصوري وكذا قوله كالكلية الا انه اشتمل على ما هو ابهم
وعبر عن الكلي بالكلية فان الكلي هو المعقول الثاني المبحوث عن احواله في المنطق لا
وصف الكلية وقوله كالقياس مثال للمعقول الثاني الذي قد يحمل عليه احواله في المنطق
وقد يحمل نفسه على المعلوم التصديقي اقول حاصل الايراد ان هذه الامور الكلية متساوية
الاقدام في كونها احوال الموضوع فالمناسب ان يعبر عنها بطريق واحد والجواب الذي
ذكره لا يدفع مادة الشبهة لان كونها موضوعات تارة ومحمولات اخرى مشترك كما اعترفت به
فلا تفيد ذلك ان نعبر عن بعضها بصيغة الاشتقاق وعن بعضها بالمشتق لا يقال قد ذكر

المورد ان هذه الامور احوال الموضوع وذلك يشعر بانها محمولات فقط والجواب منتبه
على هذا الخلل لانا نقول لانم انه مشعر بذلك بل انما ذكر ذلك بيانا لعدم الفرق اذ كما
ان الكلية محمولة فلذا هذه الامور كما يشعر به قوله فانما ذاكم ودفعا لتوهم متوهم ان
تلك الامور موضوعات فقط والكلية محمولة فلذلك عبر عن تلك الامور بالمشتق وعن
الكلية بالمبدأ وعلى انه شايع من التعبير عن المحمول بالمبدأ كما يقال حكم على زيد بالقيام
فظهر ان هذه الايراد ايضا نشأ من عدم تفطن المراد ثم قيل ثم قيل النكتة ان كل
شيئا محذوفا اى كل الاحوال المتعلقة بما يمكن ان يصير فيه الكلية كونها سواء كان
تلك الاحوال الحدية والرسمية او غيرهما كما ذكر في باب التعريفات مثل وجوب كون المعرف
مساويا للمعرف في الصدق وغير سابق له في المعرفة والجهالة وغير ذلك من الاحوال المذكورة
في باب التعريفات وكذا الى الخ قوله لكونها كلية فيه نظر اذ غرض المص في ابطال
كون المعقولات الثانية كالكلي والحد والقياس ونظائرها موضوعا للمنطق ولا
يبطل ذلك بانه قد يحمل في المنطق الاحوال المتعلقة بالمعلوم التصوري الذي هو الحد مثلا
من حيث ذاته عليه اذ الموضوع في هذا المحل بالحقيقة هو الحد فيكون موردا الكون الحد من
موضوعات المنطق لا مبطلا له نعم لو توقفت تلك المعقولات الثانية التي هي موضوع
في بعض المسائل المنطقية بعينها محمولا في بعض اخر منها لبطل كونها موضوعا للمنطق ويكون
موضوع المنطق ما هو اعم منها اقول قد افيد هذا القائل الاحوال ش ملا النفس الحدية والرسمية
والموضوع في مذهب الحكماء هو موصلات المعلوم التصوري لا المعقول الثانية وهذا ايه

على غرض المص فوت وكذا انهم قد بينوا في المنطق يبحث عن نفس الحد والرسم بمعنى جعلها
على المعلوم التصوري كذلك يكون زعمهم انه يبحث عن النفس الحدية والرسمية بهذا النحو
منه اثبت لمدعاهم ويرد عليهم شمول ما ذكره الشارح من النظر فلا خلل في كلام القائل
من الوجه الذي ذكره المعترض نعم يرد عليه انه تعبير بعيد عن اللفظ غير محتاج اليه
اذ مناط الفرق هو حمل الحد والرسم على المعلومات التصورية ولذلك حمله الاستاد
قدس سره عليه ولا يتعلق غرض لشموله سائر الاحوال ثم قوله وقعت تلك المعقولات
الثانية التي هي موضوع في بعض المسائل بعينها محمولا في بعض اخر منها لبطل كونها موضوعات
ويكون موضوع المنطق ما هو اعم منها غير مسلم لان الاعراض الذاتية قد يصير موضوعات
في بعض المسائل ان يكون موضوع المنطق اعم منها وانما يلزم لو كان بعض المعقولات
الثانية محمولا في الغرض على المعقولات الاولى كما اشار اليه الشارح والمحشي في تقرير
مذهب المتاخرين عروضها لما هو هو قيل فيه ان الاتصال المذكور ولو فرضنا
عروضه للمعلوم التصوري المذكور لما هو هو لا نعتد لان ذلك المعلوم المذكور ولو فرضنا
للمعلوم التصوري المذكور ليس موضوع المنطق بل هو اخص منه لان موضوعه المعلوم التصوري
المطلق او المعتد بكونه غير مشخص لان الجزئي لا يبحث عن احواله وهو اعم من ذلك
الموكب فيكون الاتصال المذكور عارضا لامر اخص من الموضوع وهذا وارد على الذاتية
وغيره لان الذاتية مثلا يعرض المعلوم التصوري بواسطة كونه جزءا محمولا الى الماهية المعلوم
وجزء الماهية اخص منه وفيه نظر اذ المتاخرون لم يذهبوا الى ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري

حتى يتوجه عليهم ذلك بل ذهبوا الى ان موضوعه امور متعددة هي المعلومات التصورية
والتصديقية فيلزم ان يكون محمولا لكل واحد من تلك الامور عرضا ذاتيا له لا الامر المشترك
بينها كما ان القدماء لم يذهبوا الى ان موضوعه امور متعددة هي المعقولات الثانية يلزم
ان يكون محمول كل واحد منها عرضا ذاتيا له لا للمعقول الثاني مطلقا سلمنا انهم ذهبوا
الى ان موضوعه المعلوم التصوري لكن لا يلزم ان يكون محمولات مسائل العلم اعراضا
ذاتية لموضوع العلم البتة فانها قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم وقد يكون عرضا
ذاتيا مطلقا بل يكفي ان يكون عرضا ذاتيا له من حيث انه موضوع في العلم والايصال
المذكور عرض ذاتي للمعلوم التصوري لموضوع في العلم كما تحقق في الحواشي السابقة اقول
اذا سلم ان موضوعه المعلوم التصوري لم يكن الايصال عارضا له لما هو هو الا لما يساويه
بل لامر اخص منه كما اعترف به وكونه عرضا ذاتيا للمعلوم التصوري من حيث انه
موضوع لو كفى في كونه من محمولات مسائل الفن يلزم ان يجوز البحث في الالهي
مثلا عن محمولات الطبيعي فانها اعراض ذاتية للموجود من حيث انه جسم متغير وكذا البحث
في الطبيعي عن محمولات الطب فانها اعراض ذاتية للجسم الطبيعي من حيث انه بدن الانسان
وقس عليه سائر العلوم العالية بالنسبة الى العلوم السافلة فيلزم اختلاط مسائل العالي
والسافل بعضها ببعض وقد تكلمنا عن ذلك فيما سبق فتذكر بواسطة ما يساويه
قيل تحمل عليه انه لا عبرة بمساواة الناطق اذا المعتبر المساواة لموضوع
الفن مع انه ان اعتبر جزئية الناطق للانسان فهي وان كانت مساوية

للناطق

كانت مساوية للناطق لكن عروض الذاتية له ليس الا لاجل الجزئية للطلق وان اعتبر
جزئيته للانسان مطلقا لم يكن مساويا للناطق لان هذه الجزئية ثابتة للحيوان
مطلقا اللهم الا ان يعد الذاتية بذاتية الناطق فح يكون ذاتية الناطق بحجة
وفيه نظر اذ قد مر انفا ان محمول المسئلة اما عرض ذاتي لموضوع العلم او لموضوع المسئلة
فلو كان الناطق موضوعا للمسئلة كان مساواته معتبرة يعني في شيء وهو ان الناطق بخصوصه
ليس موضوعا لمسئلة من المسائل المنطقية بل الموضوع هو الفصل القريب مثلا و
الناطق من افراده اذا لم يكن موضوعا لمسئلة المنطق فلا عبرة بمساواته اقول
كلام الاستاد قدس سره مبني على مذهب المتاخرين وهو ان موضوع المنطق هو المعلومات
التصورية والتصديقية فانه على تعدده وتعدد منهم وموضوع الفن عندهم هو تلك
الامور المتعددة المشاركة في هذا العارض فالمساواة المذكورة معتبرة عندهم
فاندفع الايراد الذي حاله المعترض ولا يبقى عليه ما توهمه من ان الناطق ليس بخصوصه
موضوعا لمسئلة من مسائل الفن لان مذهبهم مبني على توهم ذلك وامثال ذلك
انه يحكم في انواع المعلومات المخصوصة بانها كلية او جزئية ولذلك يعترض الشارح بقوله
فيه نظر كما يحرر والحاصل ان الكلام في تقرير مذهب المتاخرين فلا يرد عليه ما ذكره
المعترض فتامل كما يظهر من التامل فيما نقلناه قيل فان الايصال الى التصور المجهول
انما يكون عارضا للمعلوم التصوري المركب من الذاتيات والعرضيات لما هو هو لجزء
التعريف بالمفرد لجزء انه جائز وموضوع الذاتية المبحوث عنه في المنطق هو الاقتباس من الفصول

مطلقا فان كان هناك واسطة في الوصف فليعتبر مساواتها معها لا مع الناطق ثم
جعل الجزئية واسطة في عروض الذاتية تعسف يحتاج تصحيحه الى تمحل وكذا عروض الفصلية
هو الفصول مطلقا وينبغي ان يعتبر مساواة الواسطة بالقياس اليها لا الى الناطق
ولا يستقيم ان يقال الواسطة هو كونه جزءا مختصا لعدم انتقاضه بالفصل البعيد
بالمهية وان اراد بالفصلية القريبة فلا بد من قيد آخر وهو ان لا يكون تمام
المشترك بين نوعين واذا قيل الجنس والخاصة والعرض العام الى الذاتية والفصل
ويحكم عليها مثل ما حكم عليها يرد عليها مثل ما ورد عليها اقول قد سبق ان موضوع
المنطق عند المتأخرين امور متعددة متشاركة في امر عرضي اعني المعلومات التصورية
والتصديقية المخصوصة المشاركة في الايصال فيكون بحثهم بحث العرض
عن تلك المعلومات المخصوصة ومحمولاتها هو الايصالات المخصوصة فيكون
مساواة الناطق معتبرا عندهم ولا يرد عليه ما ذكره من انه ينبغي ان يعتبر مساواتها
للفصل مطلقا فان ذلك مبني على ما هو الحق الى الموضوع المنطق لا على مذهبهم واما
جواز التعريف بالمفرد فيمكنهم ان يخصصوا الايصال في كل من المفردات و
المركبات بما يختص بذلك المفرد المركب وقوله معروض الفصلية هو الفصول مطلقا
فينبغي ان يعتبر المساواة بالقياس اليها لا يرجع الى حقيقة لان تلك الفصول
امور متعددة مخصوصة مثل الناطق والصاهل فاذا اعتبر المساواة معها كان
معينه ما ذكره اذ هي معتبرة في كل واسطة مساواتها مع الفصل المخصوص الذي هي

والبسيط

والبسيط بالقياس اليه فيكون ذلك رجوعا الى ما اعترض عليه وما ذكره في وجه التعسف
اكثره يرجع الى المؤاخذات اللفظية يندفع التعسف والعجب في الوجه التعسف ان يقال
لا بد لهم في تصحيح كلامهم ان يخصصوا العوارض والوسائط بالتقييد بالاعتبارات
لا الخصوصيات مثل ان يقال الناطق عرض له ذاتية الانسان بواسطة
كونه جزءا له وجزئيته للانسان او مساويه وان لم يكن الجزئية مطلقا كذلك ولا بد
من تقييد الجزئية بما يتحقق في الفصل والا لم يكن مساويا لشموله الحيوان ثم شيء فيه
المناقشة من حيث ان جزئية المطلقة ليست واسطة في عروض الذاتية لان
الذاتي هو الجزء المحمول والجزئية مع الحمل عين الذاتية وقد علمت ان التخصيص
بمجرد النسبة لا اعتداد به لما كان موضوع المنطق مقيدا بالايصال قيل الحيثيات
المذكورة في موضوعات العلوم قد يكون قيدا للموضوع وح يكون ثمرته فلا
يكون منها الا عرض المنطق وقد يكون قيدا للبحث وح يجوز ان يكون من الاعراض
المط ويجوز ان يكون معتبرا في البحث بوجه آخر كما حقق في موضعه اقول لا سوى الوجه
الاول نعم فانه اذا جعل الموضوع نفس الحيثية موضوعا موصوفا بتلك الحيثية من
المبادي فلا يكون اثبات تلك الحيثية من مسائل الفن فانهم علم لحيثوا وجود
الموضوع لا يبحثون عن احواله فاذا وضع وجوده مقيدا بهذا القيد كان اثبات
ذلك القيد خارجا عن الفن موضوعا عنه في الفن ولذلك يسمى موضوعا كيف
ومن البين انه اذا لم يكن الحيثية مختصا للموضوع بعض اعتباراته الراهو مشاد

الاعراض الذاتية كان الموضوع هو المطلق فلا حاجة اما ذكر الحيثية سوى ثم اذا كان الحيثية
لبيان العرض الذاتي كما زعمه كان الموضوع مطلقا فيكون تخصيص الاعراض المخصصة
ببعض حيثياته بالبحث عنها تحكما مثلا اذا كان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية
مطلقا فكيف يكون حيثية الايصال بيانا للاعراض الذاتية فيكون تخصيص البحث
بالاعراض التي ترجع الى الايصال تحكما بل يصير تلك الاحوال اعراضا غريبة لنسبتها
الى الموضوع لانها لا يعرض المعقولات الثانية من جميع الحيثيات بل من حيثيات
مخصوصة كما لا يخفى الموقف يوجد تصوره تصور الموقوف فكونه من المسائل
محل بحث بل هو ماخوذ في تعريف المعرف وكذا كون الشكل الاول منتج المطالب
الاربع من المسائل محل بحث اذ لا دخل في العصمة فلا وجه الا الكشف بيان ما
ذكروا او اعترض عليه بكلمات طويلة وانت تعلم ان دعوى عدم مدخلية الثاني
في العصمة لا وجه لها لظهور ان له مدخلا تاما فيها اذ لو لم نعلم ذلك لربما توهم عدم
انتاجه احد تلك المطالب فيقع الغلط وانه اذا علم الموقوف بهذا العنوان لا
يكون المذكور من مسائل الفن او نحو يصير من قبيل قولك الشيء ثابت
لكنه تسامح في التمثيل نظرا الا انه يمكن توقيف الموقوف بوجه اولى كان التصور مثلا
في يكون الحكم المذكور عليه مطلبا بل ثم قيل ان كون الشكل الاول منتج المطالب الاربع
ليس من القضايا المتعارفة اذ لا شيء من ضروب الشكل الاول منتج المطالب الاربع بل
كل فرد منه منتج واحد من تلك المطالب لا غير واعترض بان القضية المذكورة ليست

طبيعية

طبيعية لا شخصية كما لا يخفى فهي اذا محصورة او مهملة غاية الامر ان الحكم ثابت
اجزاء المحمول على افراد الموضوع كما في قولهم الاستقراء يعتد التعاضد والطف
بخلاف التمثيل في وجودها عن الاعتبار بذلك في اقوال في الجواب لا يخفى على الاصل
لانها ان كانت محصورة كانت كلية فان مسائل المنطق قضايا كلية وقد علمت ان
الكلية لا تصدق فيه وان كانت مهملة كانت في قوة الجزئية فلا يكون من مسائل
الفن ثم من البين ان توزيع الافراد المحمول على افراد الموضوع ليس متعارفا فالتوجيه
بذلك على المتعارف قطعي وما ذكره في الاستقراء ان ثبت في كلامهم يكون حكمه حكم
المبحث ويرد عليه يرد عليه بل انما ان يقال الاستقراء التام يعتد التعاضد و
الناقص يعتد الظن وهما قضيتان كليتان متعارفتان بكل ما يحث عنه
المنطقي قيل لفظ ما عبارة عن العرض الذاتي والبحث على ما سبق حمل المحمول والمراد
ان كل عرض ذاتي يحمل في المنطق فهو من حيث انه محمول ما تصور او تصديق من الحيثية
المذكورة اي متصور او مصدق به من حيث الايصال فلو جعل التصورات والتصديقات
اي المتصورات والمصدقات بهذه الحيثيات المذكورة موضوع المنطق كان مسائل
الفن من جملة موضوعه فلا يكون البحث عن عوارض الموضوع بل عن نفسه ثم قال هذا
القائل في بيان قوله قدس سره ذكر التصور على سبيل التمثيل البحث عبارة عن الحمل و
المحمول من حيث انه محمول مصدق به فصدق الترديد المذكور عليه في قولهم المحمول من حيث
انه محمول اما متصور او مصدق به بانه مصدق به لا غير كان الصدق الترديد على الثلثة

في قولك الثلثة اما زوج او فرد بانها فرد لا غير وانما افتقار الشك الترديد وعدم الجزم بانه
مصدق به لانه اوفق بالاختصار واحسن من ضبط المنطق هو التصورات والتصديقات
ويستغني عن بيان ان المحمول من حيث انه محمول مصدق به اي متصور مع انه لو جاز ان يكون
متصورا لكيفية توجه السؤال كيف باهو اعم عن الترديد لحصول الغرض بانه اول الشك ان المحمول
متصور ولا عنا وبين كونه متصورا او مصدقا به فلا يصح قوله مصدق للترديد بانه مصدق
به لا غير فان المحمول متصور مصدق به وقيد الحيثية في المحمول مع انه لا دخل له في تنوير السؤال
لا كنه نعم لان المحمول من حيث انه محمول متصور ومصدق به فان حيثية الحمل لا يكون بمعنى كونه متصورا
بل مبني عليه اذ الشيء ما لم يتصور لم يصر محمولا ولا يستقيم حمل المقصود فيه على انه متصور غير مصدق
به لان ذلك مع ركاكة التأويل لا دخل له في السؤال كما لا يخفى ثم لا يخفى ان الاستاد
قدس سره بنى السعي على ان البحث عبارة عن الحمل فلا يتصور في التصور وجعل محصول السؤال
انه يلزم ان يكون بعض مسائل الفن من حيث انه موضوع ومن حيث ان المحمول كذلك في المتصورات مطلقا كيف
لا فيه وان المحمول وحده ليس مسئلة بل المسئلة هي القضية وقد صرح في الجواب بان المراد من
المسائل هو القضايا والتصديقات فالاولى في توجيه كلام الاستاد ان يقال ان المراد
بالمبحوث عنه هو نفس المسائل فانه قد يطلق المبحوث عنه عليها لاشتمالها على القوانين الكلية
التي يشتمل عليها جوابه وقد نص على ذلك في الجواب حيث قال المسئلة ما يتعلق به التصديق
بمعنى الحكم ومعنى قوله البحث عبارة عن الحمل فلا يتصور في التصورات الحكم لا يكون الا في التصديقات
لانه لا يتحقق في التصورات وح لا يرد ما يتوهم من ان يكون البحث عبارة عن الحمل لا ينافي

كون المبحوث

كون المبحوث عنه نظرا اذ محصول كلامه ان الحمل لا يقع الا في التصديقات والمواد بالمبحوث
عنه هو ما يقع فيه الحمل لا ان هناك شيئين متغايرين بالذات اي احدهما
القضية التي هي المراد هنا الا ان السائل اتى بالقضية التي يوضحها الايضاح من وظائف الفصل الاول
قيل نحن سبق ذلك في بعض المسائل القياس عليه سايره فيقول كما كان الموجود المطلق موضوعا
للفلسفة الاولى وكان الكلي والجزئي من المطالب الذاتية العارضة له بلا واسطة كان الموضوع
كما نقلناه من الشفاء فيما مضى من الحواشي كان قولك الموجود الكلي فرد من مسائلها ولما جاز ان
يكون موضوع مسئلة العلم عرضا ذاتيا لموضوع العلم ومحمولها عرضا ذاتيا لموضوع المسئلة
كما حققناه كان في قولك الكلي اما ذاتي او عرضي من مسائلها ايضا ولما جاز ان يكون
موضوع المسئلة نوعا من الموضوع الذاتي لموضوع العلم ومحمولها عرضا ذاتيا لموضوع العلم كان
قولك الذاتي اما جنس او فصل من مسائلها ايضا وكذا قولك ذاتي الشيء موصل بعيد الى
تصور كنهه فان الايصال البعيد الى تصور الكنه عرض ذاتي للذاتي كالانقسام الى الجنس
والفصل لكن لا يلزم من كون مسئلة من علم ان لا يكون من علم اخر لاحتمال ان يكون من
المسائل المشتركة كما حقق في موضوعه ثم الظاهر ان بعض المذكورات من المسائل المشتركة بين
الفلسفة الاولى والمنطق نظرا الى انها من حيث الايصال كيف لا وقد عرفت ان قولك الذاتي موصل
بعيد الى تصور الكنه من الفلسفة الاولى من حيث انها من المسائل الفلسفية والمحمول في التحليل بالحيثية
المذكورة فيما حققناه من التلخيص لا ينافي ذلك ان يكون مسئلة بعينها مشتركة بينهما كما حقق في موضوعه وقد ذكرنا
بعض امثلة في ما علقنا على الحواشي الشريفية على شرح الرسالة الشمسية قوله فيه هي ابحاث الاول انه قد

اعرفه بان موضوع المسئلة الاولى هو الموجود المطلق المنقسم الى الكلى والجزئى ومعلوم ان الكلى
والجزئى صفتان للموجود الذهنى كما اعرفه ان هذه المسئلة من كلامه فيكون موضوعها اعم من
الموجود الخارجى الذهنى كما حققنا وهو خلاف لما ذهب اليه السالف وقد علمت ان موضوع
الحكمة هو الموجود الخارجى الثانى ان مثل ما ذكره فى بيان كون تقسيم الكلى الى الذاتى والعرضى
من مسائل الفلسفة الاولى وكون الحكم بان الذاتى موصل بعيد الى الكنه كونى فى مسائل العلوم الكلى
هى ذلك من الفلسفة الاولى بان يقال الاقسام الى الفلكيات والعنصريات من عوارض الموجود المطلق
لذاته ولما جاز ان يكون موضوع المسئلة نوعا من الموضوع لذلك الموضوع العلم ومحمولها عرضا ذاتيا
لموضوع العلم كان قولك الفلك متحرك بالاستدارة والعناصر حركتها كرية الشكل من مسائل العلم
لكن لا يلزم من كون مسئلة من علم ان يكون من علم آخر لاحتمال كونها من المسائل المشتركة وغير
ذلك غيرها من مسائل الطب وغيره فلا بد من تفصيل وبعد ذلك ما يكون التفصيل ان حال المسئلتين
اللتين ذكرهما وهو فعل عن ذلك الثالث ان لا يتم الا ان المسائل لو اعتبرناها يكون من كل من علمين
مختلفين بل هما يشترك ذوات المسائل ويختار بالحيثية المعتبرة فى موضوع كل من العلمين
كما فى التفصيله قوله بل ليس عليه الا ان يبحث عن احوال اه المعقولات الثانية فان علمه بيان
احوال الموصل الى التصور ايصالا قريبا هو المعرف وبعيدا وهو كليات الخمس وبيان احوال
الموصل الى التصديق ايصالا قريبا هو الحجة وبعيدا وهو القضية والبعيد هو الموضوع والمحمول وما
شبههما وكل ذلك من المعقولات الثانية فلا يلزم عليه الا ان يبحث عن احوالها لا كما يحكى
الا ان يكون من المعقولات الثالثة وما بعدها قيل يلزم وقد مر المستند ثم هو من المعقولات الثانية

بالمعنى الذ

بالمعنى الذى حررناه لا بمعنى انها فى المرتبة الثانية من التعقل اقول قد مر الكلام
على ذلك فلا نعيده اثبات هذه العوارض ليس من مسائله كما عرفت
قيل فيه بحث اذ غاية ما عرفت انها من مسائل الفلسفة الاولى لا ينافى ذلك
ان يكون من مسائل المنطق مع انه بحث عن المعقول الثانى من حيث الايصال فتامل
اقول لعل ان الاستاد قدس سره اراد باثبات هذه العوارض الحكم بثبوتها
لموضوعاتها كقولك الحيوان ذاتى للانسان والناطق فصل له والضاحك عرض له واشار بقوله
كما عرفت الى ما ذكره فى رد ايراد المتاخرين من ان مثال ذلك ليست من مسائل الفن
والتوشيه على ذلك ان البحث عن الذاتية والعرضية الواقع فى كلام الشيخ خلاصة اثباتها لموضوعاتها
واما التقسيم الذى اورده المعترض فهو عنده تمهيد وتصوير محض فلا مدخل لهما ولا فى اثباتها
ويحكى بها الاحكام عليها دوا انها من المعقولات الا انها قيل فان قلت اذ جعل
المعقول الثانى عنوانا ويكون الاحكام سارية الى طبايع المعقولات فالحكم بالحقيقة يكون
على تلك الطبايع فاذا وقع الحكم عليها بعنوان فى علوم يجعل من المنطق قلت لان تعاكس
تلك الطبايع باعتبار المناسبات النسبية بينها المعقولات الثانية فاذا جعل عنوانها
شيئا آخر غير المعقولات الثانية فات هذا الاعتبار لان المعلوم من حيث هو موصل الى الايصال
اليه وقد وجب فى المسائل المنطقية ذلك فلم يكن بهذا الاعتبار من المنطق وفيه نظر اما
اولا فلانه ان اراد بالمناسبات علل الايصال الى الطبايع فلا تم ان ذكرها فى هذا العلم لازم فى
الموضوع فى العلوم بيان انه المحمولات لا بيان لميتها كما سبق سلمنا ان ذكرها فى العلم لازم

لكن لا يلزم ان يكون في تلك العنوان ان راد به معنى آخر فلتبيّن حتى يظهر حاله واما ثانياً
فلانه كما ان العلوم من حيث هو هو لا ايصاله كذلك المعقولات الثانية ايضاً كذلك لها
فلو اقتضى ذلك ان لا يكون المعلوم موضوعا لاقتضى ان يكون المعقول الثاني ايضاً موضوعا
فالاولى ان يقال لما كان افراد موضوع كل احد من المسائل المنطقية طبايع مختلفة غير مندرجة تحت
ذاتي واحد ولا عارض موجود للمبدأ في الخارج ولم يوجد عنوان يطلق عليها بحيث لا يشذ
فيه شيء منها ولا يخرج عنها شيء منها سوى ما هو من المعقول الثاني بالمعنى الذي حققناه جعلت
المعقولات الثانية عنوانا في المسائل المنطقية مثلا المعقولات العشر وساير الطبائع الجنسية افراد
للمحكوم عليه في قولهم الجنس يستحق ان يقدم على الفصل في التعاريف ومن البيّن انها ليست تشترك
في ذاتي ولا في عرضي موجود للمبدأ في الخارج وكذا الى الغ ساير ما وانت اذا تأملت فيها لا
اظنك تتردد فيها فالحكم بان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية مبني على استواء موضوعات
مسائله وعدم وجدان غيرها موضوعا هنا كما الذي في المعقول لا يقتضي ان يكون الحكم هو موضوع
لا غير واقول ما ذكره في سند المنع من ان الوضع العلوم بيان […] المجهولات لا بيان لتسهيل […]
على الاطلاق […] لكون بيان لمسهلها كما في كروية البسايط ان الطبيعي المقتضي هو الاعلى فساد
السند ثم ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية اعني خصوصيات موضوع المسائل كالنوع والجنس والفصل
والحد ونحوها […] التصور او المقتضي القياس ونظاير […] فاذا القيد […] كلها امور لها […] نظر
في الايصال كالاختيار بل المراد من الايصال هو تلك العوارض التي لها مدخل في الايصال على اختلاف
المراتب ومراتبها بالايصال كما لو تالي الى الاجمال ثم لا يخفى انه لا يوجد امر مستاد به هذه الخصوصيات

[…] اسرى تلك الامور التي جعلت عنوانا في تلك المسائل ولو وجد ذلك لم يقدح في كون هذه
الامور موضوعات للعلم اعني المحمولات المذكورة اما عرضي ذاتي لتلك الامور او لما يساويها على
التقديرين فهي عوارض لتلك الامور على ما هو مذهب المتأخرين من ان الموضوع الذاتي قد يكون
عارضا لا مساويا فلو وجدت عنوانا اخص منها […] بان العلم من الكيفيات النفسانية وان
حقيقة كل شيء اذا وجدت في الذهن انقلب حقيقته وصار حقيقة الكيف الذي يكون مبدأ انكشاف المعلوم
وهو العلم موجود في الخارج كساير الكيفيات النفسانية ثم ما ذكره من عدم كون مفهوم معلوم المرتبة
الثانية من المعقولات الثانية لان معناه الى حصول العقل او ما يقرب منه من المفهومات المشتملة على النسبة […]
فعقل ما يتعلق طرفيها ثم المتأخرون جعلوا موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية […]
بها الطبائع التي ليست معقولات ثانية واما […] وهم المتأخرون […] بعض المنطق كيف و
بعضهم لم يأخذوا […] توقف المعلومات الثانية كونها في المرتبة الثانية من التعقل […] جمعها
امور مشتملة على النسبة […] اذا اريد بالمعقول الثاني هذا المعنى كان ما ذكره صوابا […]
الذي […] اوجب التعجب منه بل الوجه […] وقد علمت ان الخلاف بين القدماء والمتأخرين في
تفسير المعقولات الثانية ولا يحاذي بها امر في الخارج قيل اي لا يوصف بها شيء
في الخارج كما فسره فيما سبق فايدة هذا القيد الاحتراز عن لازم الماهية فانها يوصف بها في الخارج
وفيه نظر اذ لو لم يوصف الواجب في الخارج بانه واجب لكان […] خاليا عن […]
لامتناع الخلو عن المفهوم المورد بين النفي والاثبات كقولهم الشيء اذا اخذ بذاته اما ان
[…] الوجود او العدم او لا يكون لشيء منها او يوصف بالامكان او الامتناع فيلزم الانقلاب

حكما اذ يمتنع حينئذ لا حق فقد ذهب العلامة الى ان الوجود يمتنع ان يعرض للاشياء في الخارج
واما يعرض للاشياء في العقل فكيف نسبته اليها التي هي وجوب الوجود وامكانه وامتناعه لا جرم
يكون في العقل ومنه التقسيم ان الشيء اذا اخذ بانه اما ان يجب عروض الوجود له في العقل او
عروض العدم له فيه او لا يجب عروض شيء منهما فيه فيكون الاتصاف بكل من الثلثة في العقل دون
الخارج واما نقول كما يمتنع عروض الوجود للاشياء في الخارج كذلك يمتنع عروضه لها في العقل
وما استدل به على الاول فهو دليل على الثاني كما حققناه في حواشي شرح التجريد وايضا لو استدعى
كون الشيء واجبا ان يعرض له وجود في العقل بالفعل فما لم يعرض له وجود في العقل فيه لا يكون
واجبا ولزم تأخر الواجب بالذات عنه ولا يصدق عليه انه اذا اخذ بانه مع قطع النظر
عن جميع عوارض الوجود لا بحيث يتوقف ذلك على حصوله في عقل ما ولكنه في الواجب كونه بحيث اذا حصل
في العقل وجب عروض الوجود له هناك فحقيقة الواجب تعالى يمتنع حصولها في العقل فلم لا يكون
ان لا يكون بحيثية بهذه الحيثية وعلى تقدير كونها كسبها كان متصفا بكونه واجبا في الخارج
فانه بحيثية بهذه الحيثية فيه اقول هذه مغالطة فانه كما ان زيدا المعدوم في الخارج ليس كاتبا في
الخارج ولو لا كانت فيه وان كان موجودا في الذهن والامر الموجود في الخارج ما لم يوجد في
الذهن ليس كليا ولا جزئيا كذلك المفهومات الخارجية ليست في الخارج ممكنا ولا ممتنعا
ولا واجبا فان هذه الامور عوارضها الوجود الذهني ثم بحيث في الخارج بحيث اذا وجدت
في الذهن كانت متصفة باحدها وكيف لا يكون كذلك وتلك الحقيقة كيفيات المفهوم
الجزئية وما لم يوجد الشيء في الذهن لا يعرض له تلك النسبة كيفياتها من عوارض المفهومات بحسب وجودها

في الذهن

في الذهن بل وتتصف المهيات بها ومن كان المتعلق الغير الذي ذكرته واشباع الخلو عن المواد
الثلثة انما هو بمعنى انه لا يمكن ان يكون مفهوم اذا حصل في الذهن وقيس مفهوم فرادية لا يكون اتصافه
به واحد منها واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا وهذا المعنى لا ينافي كونها معقولات ثانية يعرض المفهومات
في العقل ومن المعقولات الثانية ولا منافاة في الايصال قيل نقلا عن المحشي العلامة
في حاشيته انه ان اراد ان هذه المفهومات لم يلاحظ فيها الايصال ممنوع لان الوجوب مثلا اذا
اخذ في تعريف مفهوم الوجوب فلا شك في عدم الايصال اليه ولا شك انه في ذات موضوع الوجوب
كما يشهد له انفكاك الوجود واقتضاء المهية الوجود وما عرض له الايصال لا محالة شكه انه في ذات
موضوع الوجوب بلا ملاحظة في مفهوم الايصال وانما بينهما انه يلاحظ فيه ذلك والاول هو الموضوع
دون الثاني وفيه تأمل اما اولا فلجواز ان يختار ان المراد انه لم يلاحظ فيها الايصال
وان المراد بموضوع الوجوب مفهوم موضوعه معقول فان يعتبر في مفهومه الايصال الا انما صدق
هذا المفهوم كما حمله العلامة واما ثانيا فلانه يلزم على ما اختاره ان لا يكون الايصال
معتبرا في مفهوم كل ما هو موضوع المنطق ودون اثبات ذلك خرط القتاد وكيف لا
والكلي مثلا احد موضوعات مسائله كما يصرح به ومفهوم ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة ومن البين ان الايصال ليس بمعتبر في هذا المفهوم ولا في ما منه فالمعنى اعتبار الايصال
في هذا المفهوم ليفتقر بذلك في المنطق اكثر فان توجه كفهم نعم اذا قيل ان الكلي بحيث اذا [illegible] في المنطق
من حيث الايصال الى ان لا يصال تعين البحث عنه بوجه من الوجوه كان لا ارتباط لقول قدوته
الشرح القسم الاول في القسم الثاني بالموصل ومثل لموضوعات الوجوب والامكان والامتناع

فلا يجوز حمله على مفهوم موقوف الوجوب الا الامكان والامتناع فان الموصل هو ما صدق عليه المفهوم

فانه وقع للايراد اما اولا ثم المراد من الايصال ما يعم العوارض التي لها مدخل في الايصال ووجه

العوارض التي يبحث عنها في المنطق كذلك ذكره الشارح في اثناء تقرير المتأخرين حيث ذكر

ان المراد بالايصال هو تلك العوارض وقد عبر عنها بالايصال على سبيل الاجمال تحاشيا عن

التطويل اللازم من التفصيل لا سيما ان الكل ونظائره من العوارض التي يذكر في المنطق ولها دخل

في الايصال فالكلام العوارض التي يعتبر فيها الايصال بمعنى انه غير مترتب من ترتب الايصال

بناء على ان المراد من الايصال هو نفس تلك العوارض التي لها مدخل في الايصال كموقوفات

الوجوب ثم قيل محل الفرق بين الوجوب مثلا وبين موقوفاته في ان الحكم الواقع على

نفسها لا يتعدى الا الى ما هو معقول ثان لانها غير محمولة عليه وان الحكم الواقع على موقوفاتها اي

الوجوب وما يقتضي ماهية الوجود يتعدى الى المعقول الاول فالقول بان الحكم في الاول

يتعدى دون الثاني محل تأمل وفيه نظر ان المراد بالوجوب هو الواجب ولهذا قال الشارح

واذا حمل عليها بان الحق الواجب كذا فالحكم يتعدى الى المعقول الاول لصدقه عليه

وهو خطأ اذ المراد بموقوف الوجوب مفهوم موقوف الوجوب كما قررناه واذا حكم عليه بان شيء

موقوف الوجوب كذا لم يتعد الحكم الى المعقول الاول لعدم صدقه عليه بل يتعدى الى الافراد

التي هي موقوفات الوجوب وهي معقولات ثانية فاذن يكون مثال القسم مفهوم الواجب

مثلا ومثال القسم الثاني مفهوم موقوف الوجوب كما قررناه قد سبق فنا ان حمل موقوف الوجوب

مثلا للمعقولات الثانية الموصلة اي من جملتها مفهوم موقوف الوجوب فان مفهوم

غير

غير موصل المنطبقة على المعقولات الاول قيل نقل عن العلامة انه لم يرد ان

تلك الاحوال منطبقة على المعقولات الاولى فقط لان قواعد الفن عامة بل اراد ان

موضوع الفن هو المعقولات الثانية التي يلاحظ في مفهومها الايصال الى المجهولات

سواء كانت عارضة للمعقولات الاول ابتداء او بتوسط معقولات ثانية اخرى فان

مفهوم الجنس عارض للطبائع لمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية ولفظ

المقارن في تعريف المنطق يدل على ان البحث عنها على وجه كلي شامل للموضوعات اذا

كانت معقولات اولى او غيرها ان ورد ان البحث الاتم قد يكون من كيفيات المعقولات

الثانية بحيث لا مزاد في مباحث الفن وان كان المقصد الاقصى منه معرفة الحقائق الخارجية

الموجودة قيل فيه تأمل لانه ان اريد بالاول هو الاول حقيقة اعني الطبائع الخارجية

للكلي بالنسبة الى الكليات الجنس لا يمكن ان يعرض لها لونه وان اريد بها الاول اعم من

فليس هناك واسطة وفيه نظر اذ المراد بالمعقولات الاولى الطبائع وليس المراد هنا

ان كل فرد من افراد الجنس حتى عارض للمعقول الاول اما بواسطة او بغير واسطة لسرد

عليه ان الجنس لكونه ليس عارضه لها لا المراد ان من المعقول الثاني ما هو عارض

للمعقول الاول ابتداء كالكلي ومنه ما هو عارض له بواسطة كالجنس فانه عارض للكلي ابتداء

وبواسطة الكلي موضوع للمعقول الاول كالحيوان اقول قد مر الشارح في الوجوه بحقيقة

والجنسية العارضة للحيوان انما هو بالقياس الى انواعه كالانسان مثلا وليس الكلي

موضوعا لحيثية الحيوان حملا كالانواع ولو اعتبر مطلق الجنس فليس الكلي واسطة في

عرضها او رجل الكلام حسب تمكن المفهوم جنس الكلام وح لا يصح كون الكلام عارضا
للمعقول الاول ابتداء كما ذكره اما ان اعتد بحسبه تقا غير جازم بحسب الحق قيل
فذلك يدخل في بعض المغالطة وهو ما كان صحيح المادة فاسد الصورة ويكون المقدمة
مقدمة ظنية فانه لا يفيد الظن بالنتيجة لان المفيد للظن كالتي فلان يطوف
بالليل وكل من يطوف بالليل سارق فانه يفيد الظن ثم لا يعلم فساد صورته
لعدم الظن وعدم فقد يكون ما سلم عند الخصم ظنيا بان لا يدعي الخصم فيها القطع
فقد اسلم ذلك منه لا الزام يكون القياس منه في غير محله لا يفيد الا الظن فهذا
قد دخل في الخطاء وفيه نظر اذ القياس [illegible] ذكره كسائر الضروب العقيم المنتجة
والاشكال خارج عن المقسم فان الافادة المعتبرة فيه هو الافادة المطردة في جميع
الصور والشاك في العقيم الكلف المعاد في بعضها ولو سلم ان الضروب الواهي لعدمية
حقيقي الصور فلا [illegible] انها لا تفيد في جميعها والنقض لان النقض وارد
على القياس المفيد للظن حقا ولا يخرج منها لحله [illegible] لا النوع كما لا يخرج الى
محله [illegible] الالزام النوع عن كونه برهانا اقول هذا القائل [illegible]
في الجواب الاول لكن جوابا عن النقض [illegible] معارض بمثله [illegible] القياس المفيد
للالزام النوع [illegible] فيه [illegible] لان الخصم ثم ان هذا النقض لا يكتفى
بهذه الصورة بل يجري في غيره فان السوفسطي مركب من مقدمات يقينية او ظنية
او مسلمة اذا كانت [illegible] كما صرح به فان الشاعري على التخيل سواء كانت المقدمات

المقدمة

المقدمة [illegible] او ظنية او كاذبة او مسلمة فالوجه في الجواب ان يقال الحيثية معتبرة
في تلك الاقسام فان اعتبرت المقدمات من حيث انها مسلمة او مسلمة [illegible] الخصم
كان القياس المؤلف منها جدلا وان كانت في نفسها يقينية او ظنية او كاذبة
شبهة بالحق وقس عليه حال ساير الاقسام وتفصيل ذلك في كتب القوم [illegible]
مع ظهور [illegible] او [illegible] وبه [illegible]
كما صرح المحقق العلامة في شرحه للمصباح ممكن ان يكون المعنى المستعمل فيه الكلام [illegible]
ولا صحة في صدق هذا المعنى ولا في الكلام انما يتصف بالصدق والكذب بحسب المعنى
المستعمل فيه المقصود منه ولهذا الذي ذكرنا وكذا الحال في قولك العلم [illegible]
فان قلت من المجاز ان اراد به ان الخمر ياقوتة [illegible] لا انه هو كاذب
لم يرد القائل به المعنى واذا اراد لذته التامة مع حصول الترغيب المقصود منه في
لا يلزم ان اراد به التشبيه فان صدق السامع كان مفيدا للتصديق لا تخيلا [illegible]
كيف يحصل الترغيب منه لا بحسب الاول ولا المعنى الحقيقي المقصود [illegible]
لذاته [illegible] للترغيب المقصود منه بالذات [illegible] فيما هو المقصود بالذات [illegible]
ولم يعتبر فيها كونها مواد الحجة وان لها شانا قيل اذا لم يعتبر كونها مواد الحجة
لها شانا لم يلاحظ فيها معنى الايصال البعيد وقد صرح قيل في ذلك بان ذلك [illegible]
بقوله فان لذاته وا [illegible] التفضيلية بما لاحظ فيها معنى الايصال البعيد وكذا الحال
في القضية الشرطية والحملية ولغاير بها فيها نوع مسافة اقول الآخر اذا لم يعتبر كونها مواد

الجواب ان لها ساع لم يلاحظ فيها منع الانفصال البعيد فان المراد من الانفصال البعيد ما له
مدخل في الايصال القريب لا بسيط فلا شك ان التناقض والانعكاس ونظائرها
وان لم يلاحظ فيها كونها مواد الحجج لكن لها مدخل في الايصال القريب والبعيد
ان البحث في الصناعات عن القضايا من حيث هو ان يسمى قصد يصلح ان يكون مقدمة
لاي قياس كالظنيات للخطابة والمخيلات للشعر واليقينيات للبرهان والمسلمات
والمشهورات للجدل والمشبهات بها للشعب في مباحث القضايا عنها من حيث انها قضية
تنعكس الى اي قضية وايها تناقض ايها ولا شك ان كلا الجنسين مدخل في الايصال
القريب اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه اذا علم عكس كل قضية يتوصل به الى الملازمة
بينها وبين عكسها فيحصل مقدمة شرطية يحصل قياسا وكذا اذا علم نقيض كل قضية
ما اذ يتوصل الى اثبات المطلوب بابطال نقيضه   السؤال الثالث ... يستعمل المغالطة
ان لم يوقف ذلك فهو مغالطة لنفسه والا فان قابل بها الحكيم يسمى سوفسطائيا
سوفسطيا وان قابل بها الجدلي يسمى مشاغبيا قال الشارح اذا قرأت كتاب القياس
الشرطي ... مقدماته مشبهات باليقينيات او الواجب القبول القياس الذي ...
ما مقدماته مشبهات بالمشهورات   ... على الاكاذيب قيل ... ذلك
بل على تخيلات لطيفة وتشبيهات غريبة والمساوات ... بل اكثر مبني
على كونات لطيفة وتشبيهات غريبة واستعارات رشيقة وكنايات انيقة وليس شيء
منها كذبا كما حقق في موضوعه نظرا اذ لم يرد بالاكاذيب تلك الامور بل اراد

بالاحكام

بالاحكام الكاذبة التي يكون مقصودة بالافادة في الشعر كما في قول ابن الفارض من
ولولا ذفر اغلاسي اوصى ولولا دموعي احرقتني زفرتي   وقول الاخر شعر
ان اكن ... عليه ولكن ساحة الصبر اوسع ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى
وللنظر الى مثل هذا قيل احسن الشعر اكذبه واما المقصود بالافادة في انه
والاستعارة ونظائرها فاكثرها صادق ولهذا اكثر في كلام الله وكلام رسول الله
صلعم لكنها اذا وقعت في المقدمات الشعرية جعلت ذريعة للترغيب والتنفير وما
علمناه الشعر قيل فيه ان هذا الشعر ليس بمعنى الشعر الذي نحن بصدده ولعله اراد به
ما فسر به الكلام الموزون على القصد والجواب بعد تسليم ان الشعر المذكور في الآية الكريمة
بهذا المعنى لا بالمعنى الذي نحن بصدده انه لما استمر عادة الجمهور على ان يسموا المقدمات
الكاذبة بالكلام الموزون المعنى وجعلونه ذريعة للترغيب والترهيب كما هو المتعارف
لا ينبغي للنبي الاقدام لا بواسطة اشتماله على الوزن والقافية فانهما ليسا قبيحان لا
شرعا ولا عقلا بل بواسطة اشتماله على الاكاذيب فانها قبيح وغير لائق بالصدوق المصدق
فما هو غير لائق به هو الشعر الذي نحن بصدده لما اشتمل الشعر بالمعنى الاول عليه على ما هو
العادة به حكم بانه غير لائق اقول في البيت ان الشعر الذي كان الكفار ينسبونه
الى رسول الله صلعم ليس بالمعنى الذي ذكره فانهم كانوا يرون الشعر المنطقي عارفين بدقائق الشعر و
البلاغة فلا يشتبه عليهم حال الكلام في كونه موزونا مقفى او غيرهما ولا يخفى على من له
ادنى مسكة ان ما اتى به النبي صلعم من القرآن والحديث ليس من الشعر بهذا المعنى فضلا

عن هؤلاء السلف الذين كانوا اعلاما في البلاغة فالمنع الذي نقل عنه في الجواب غير
موجه وما ذكره بعد التسليم في الجواب انما يستقيم اذا احل القضايا الشعرية على المقدمات
الكاذبة الموقعة للتخييل دون التصديق واما على ما ذهب هو اليه فرادها من قبيل
التشبيه البليغ كما صرح به فيما سبق فلا يستقيم هذا الجواب اذ لا يكون تلك القضايا
كاذبة فلا منظم ما ذكره حتى انه لما لم يستقم العادة على اشتمالها على الاكاذيب حكم
بانها غير لائق كيف والتشبيهات في الكتاب والسنة شائع ذائع وظني ان الشعر
في اصل اللغة العرب اعم من ان يكون موزونا مقفى او لا كما كان عند اليونانيين
بمعنى الكلام المخيل ثم شاع في اداء القضايا المخيلة بالكلام الموزون المقفى
فاختص لفظ الشعر بحسب العرف الطارئ فالشعر الذي حكم بانه غير لائق بمنصب النبوة
هو بالمعنى اللغوي الاصلي اي الادراكات الساذجة قيل قيل الاظهر ان
تفسير التصورات والتصديقات بالمتصور والمصدق به هو هو في كونه متصورا
ومصدقا به لان الموصل الى التصور الذي يبحث عنه في القسم الاول هو القول
والكليات الخمس المقدم وضعا هو مباحثه دون طرفه ولا شك انها ليست تصورات بل
متصورات ومدركات لا ادراكات ساذجة وكذا الموصل الى التصديق الذي يبحث عنه في الثاني
هو القياس والاستقراء والتمثيل والقضايا وغيرها مما هو من قبيل المصدق به الموضوع معا
هو مباحثها لا الادراكات التصديقية ولا مباحثها اذ لا مباحث لها واما بيان ما هو
بصدده من بيان التقدم الطبيعي لاحدهما على الآخر ليقدم المقدم بالطبع في الوضع

على المتأخر فيكفي فيه كون الادراكات المتعلق باحدهما مقدما بالطبع على الادراك
المتعلق بالآخر فلان الموصل وان كان هو المتصور او المصدق به لكنه من حيث كونه
متصورا او مصدقا به بالفعل لا ذاتهما فقط وانت خبير بان ما ذكره هذا القائل مبني
على كون غير العلم معلوما بالذات كما تقتضيه النظر الجليل واما على ما تقتضيه النظر الدقيق و
ذهب اليه ارباب التحقيق من ان المعلوم بالذات هو العلم ليس الا كما سبق منا اشارة
اليه في مباحث الوجود فالمتصور غير التصور والمصدق به عين التصديق والا يتوجه عليه
ما ذكره اقول لا نم استاذه عليه ولا نم انه لا يتوجه على التحقيق اذ العلم وان كان
غير المعلوم بالذات فهو غيره بالاعتبار ولا شك ان البحث عن القول الشارح والقياس
واجزائه انما هو بحث عن المعلوم من حيث انه معلوم لا من حيث انه علم [illegible]
قيل قبل جزء المعلول مع العلة كذلك مع امتناع توقف العلة على المعلول واجزائه
او الصدق قولنا اذا حصل العلة حصل المعلول بجميع اجزائه واذا لم يحصل احد اجزاء
المعلول لم يحصل العلة التامة فليس حصول التوقف بموجود وما ذكره لان حاصل لزوم
احدهما للآخر ولا بد في اثبات توقف الملزوم على اللازم من بيان تقدم اللازم
على الملزوم لم يتم كون اللازم علة لما ذكرنا من ان اللازم قد يكون معلولا وفيه نظر اذ
ما ذكره العلامة لا يجري في صورة النقض اصلا فانه قال اذا حصل النقص حصل قبله تصورات
هذه الامور ولم يصدق انه اذا حصل العلة حصل قبله المعلول بجميع اجزائه ومنشأ
الاشتباه هو العدول عن لفظ قبله كما لا يخفى سلمنا وجود ما في صورة النقض لكن كلف

الحكم ممنوع اذ جزء المعلول جزء من علته التامة فتكون علة التامة موقوفة عليه توقف الكل
على جزئه اقول النقض الذي ذكره القائل هو بالمعلول فاذا سلم جريان الدليل في صورة
النقض لزم كون المعلول مقدما على العلة وليس البعض بجزء المعلول حتى يقال انه جزء
العلة التامة ومقدم عليه فالجواب الاخير غير مستقيم ومنشاؤه تركه عبارة الناقض
في قال المعلول مع العلة التامة من هذا القبيل اذ يصدق قولنا اذا حصل العلة
حصل المعلول بجميع اجزائه وان لم يحصل احد اجزاء المعلول لم يحصل العلة التامة وقد
غير المعترض عبارته واضاف اليه لفظ الجزء حتى صار العبارة جزء المعلول مع
العلة التامة من هذا القبيل وانت خبير بانه ح لا يلائم قوله اذ حصل العلة حصل
المعلول اراد به ادراك ثبوت احد الامرين قد يقال هذا اذا كان قوله اعني
نفس الاذعان والا اذا كان تفسير النسبة فلا حاجة اليه والا الى تكلف اجزائه
لكنه من ان تفسير الاشراك يعلم منه ان النسبة في القضية السلبية والايجابية واحدة
والحكم الايقاع ليس ادراك النسبة بل هو ادراك وقوعها اللهم الا ان يقال ادراك
الثبوت من حيث الوقوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالثبوت وقوع النسبة فالنسبة
التي هي بين بين وح يصح ان الايقاع ادراك الثبوت لانا نقول النسبة اعم تصورا
في السلم اي النسبة بين بين لا الوقوع ولا اللاوقوع لا يقال يرد على ما ذكرت انه لا معنى
لقوله ايقاع النسبة بل ينبغي ان يقال ايقاع وقوعها لانا نقول معنى الايقاع ادراك
الوقوع ومعنى الانتزاع ادراك اللاوقوع فح يكون معنى ايقاع النسبة ادراك وقوعها

اقول

اقول ما ذكره في جواب الثاني يقتضي ان يكون السلم الايجابي متعلقا بنوع النسبة الثبوتية
لا بنفس تلك النسبة وهو غير مسلم بل الظاهر ان التصديق الايجابي عبارة عن ادراك ثبوت
المحمول للموضوع على وجه الاذعان والسلبي عبارة عن ادراك سلب ذلك الثبوت كذلك
ولا حاجة الى اعتبار وقوع ذلك السلب وسلب وقوعه كما لا حاجة الى اعتبار وقوع هذا الوقوع
واللاوقوع ولا النسبة بينهما الا بوجه ما قيل فان قيل لا يخفى انه لا يكفي في السلم التصور
النسبة باعتبارها مثل كونها مفهوما من المفهومات او شيئا او نسبة او غيرها بل لا بد
من ادراكها على وجه مخصوص هو ادراك ثبوت احد الامرين للاخر الا انه اقول اذا ذكرت
تفسيرها على وجه يكون الة لملاحظة الطرفين الا ان يكون ملحوظا بالذات لا جميع
اما الاذكار اذ لا يعرف بها الا بهذا الكيف قال ولا النسبة الا بوجه دون حقيقتها قلت
اذ لا بد في السلم من تصور النسبة على الوجه الذي ذكرت لكنه تابع لتصور الطرفين في الوجه والجميع
لان تصور الطرفين ماخوذ في تصورها اذا لم يتصور الا بوجه ما يكون تصور النسبة ايضا كذلك
واذا تصور بجميعها يكون تصورها ايضا كذلك واعترض عليه بان فيما نحن فيه نظرا اما في
السؤال فلانا لا نسلم ان الوجه الذي حصلت النسبة ادراك بين الطرفين حقيقتها لا
ان يكون من عوارضها قوله لا معنى له سوى ذلك قلنا لا نسلم ان يكون معنى الا ثم جميع
المتى كالاكثر واما في الجواب فلان ما ادعاه من ان تصور النسبة تابع لتصور
الطرفين في الوجه والحقيقة اجل من ان يخفى فان النسبة امر متعلق بالطرفين ولا يلزم
من كون المتعلق بالحقيقة ان يكون متعلقه كذلك لا عكس ذلك الا انه قوله لان تصور

الطرفين مأخوذ في تصورها قلنا ان اراد به ان تصورهما جزء من تصورها فنعم
وعلى تقدير التسليم لا يلزم من كون بعض اجزاء الشيء معلوما بالحقيقة ان يكون ذلك
الشيء كذلك وان اراد ان تصورهما شرط لتصورها فلا يلزم من كون الشرط معلوما
بالحقيقة كون المشروط كذلك ولا من كون الشرط معلوما بالوجه ان يكون المشروط
معلوما به اقول قد قرر المعترض فيما حشى به شرح التجريد الجديد في بحث بداهة الوجود
انه ليس فرد حقيقي وهو امر شرعي فما يعلم منه كنهه واعتمد على ذلك في دفع المنع الذي ورد
على انه كنه الوجود ثم قدر هناك ان الكون النسبي هو بعينه الوجود وقام على ما اتى من
المقدمتين فيلزم عليه ان يكون المدرك في تعقل النسبة الحكمية كنهها فحصول الكمال بما ذكره
هناك مطابقا للواقع تم كلام هذا القائل ولم يتوجه اعتراضه هذا ان كان هذا الاعتراض
موجها وردا [illegible] على ما ذكره هناك فسقط ذلك ثم الترديد الذي ذكره في اوائل سديد
لان كلام الشارح ينادي على ان مراده انه منتزع من الاطراف ولذلك قال ان المتصور الطرفين
مأخوذ في تصورها فمعناه انه اراد بالنسبة سواء سمي مؤلفا من الطرفين وهذا قريب مما ذهب
اليه المعترض من ان لا عاقل انما يتعلق بمجموع النسبة والطرفين فحصل كلام القائل ان
مراده قدس سره بالنسبة مجموعها مع الطرفين وح لا يتوجه المنع الذي اورده على الشق
الاول من الترديد ولا المنع الثاني الذي اورد من البين ان كون بعض اجزاء معلوما
بالحقيقة لا يستلزم كون الكل كذلك منع لمقدمة لم يدعها احد فان ما ذكره القائل
هو استلزام عدم العلم ببعض الاجزاء بالكنه عدم العلم بالكنه كما ذكرنا لا استلزام العلم

ببعض

ببعض الاجزاء بالحقيقة كون ذلك الشيء معلوما بالحقيقة كما في المثال المذكور
يحتمل وجهين احدهما ان يصير الشيء مثلا حال البعد جسما وحال التوسط حيوانا وحال
القرب فرسا والثاني ان يصير فرسا في الاحوال الثلثة لكن يزداد انكشافه
بحسب القرب منه ففي الصورة الاولى ثلث معلومات وفي الصورة الثانية
معلوم واحد مختلف في الجلاء والخفاء ولا خفاء في ان كلا الوجهين ممكن وان المقصود
هو الثاني اذ هو متصور واحد مختلف بالقوة والضعف وجريان الاكتساب
والتصورين على نهج الا ان الاولى في الاكتساب مطلوب مجهول ينتقل منه الى مباديه ثم
منها اليه فاذا جاز اختلاف المعلوم الواحد قوة وضعفا جاز ان يكون هناك معلوم
واحد منكشف بانكشاف ضعيف فينتقل منه الى مباديه ثم منها اليه بانكشاف قوي
نظير ذلك ان تعرف اولا فردا واحدا ثم تعرف اجزاءه شيئا فشيئا فان المدرك بالنظر في
الحالتين واحد وان كان في الصورة الثانية له مزيد كشف ليس في الحالة الاولى ثم
قيل الى ان في التعريف [illegible] مطلقا على هذا المنوال وقول ان ما جاز ذلك في الحد التام فغير
منكر فان تصور الهيئة المجملة كمسمى لفظ الانسان بمنزلة العبارة وتصور
اجزاءه الجسم النامي الحساس الناطق بمنزلة العبارة اجزاء شيئا فشيئا ان المدرك في
الصورتين امر واحد لكنه في الصورة الاولى ملحوظ دفعة واحدة اجمالا وفي الصورة
الثانية بدفعات تفصيلا لكن المعلوم في الصورتين امر واحد علم حال الانتقال
عنه دفعة واحدة اجمالا وفي الانتقال اليه بدفعات تفصيلا ومن ثم قيل الفرق

بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فالمعلوم الذي يكون الانتقال اليه هو بعينه المعلوم
الذي يكون الانتقال منه واما في الحد الناقص فكذلك لانه لما كان معلوما او مجهولا
اذ المعتبر في الصورة الاولى كل الاجزاء وفي الثانية بعض اجزائه كذلك المعلوم في الحد الناقص
حال الانتقال منه اليه ليس الا احد اجزائه وهو حال الانتقال عنه كل الاجزاء وحال
الانتقال اليه بعض اجزائه فلا يوجد هناك معلوم واحد يكون الانتقال منه و
اليه وقد عرفت انه لا بد في الاكتساب من معلوم كذلك وكذا الحال في الرسم التام و
الرسم الناقص لانهما بمنزلة ان يبصر امر ثم يبصر بعض اجزائه مع متعلقه او بعض متعلقه
ولا يوجد فيهما معلوم واحد ينتقل منه اليه فان قلت اذا تصورنا معلوما كليا فلنا
معلومان نفس هذا المفهوم وافراده ان لوحظت وفي الحد الناقص لما كان لك ان
تجعله عنوان المسائل ولا يخفى على المنطقي لان ذات الموضوع واحد فالتفاوت في العنوان لكن
لا يكمل الانتقال قد اشتهر منهم ان العلوم تتمايز بالموضوعات فاذا تغير العنوان تغير
الموضوع فيلزم كونه علما آخر لانا نقول المتأخرون يجعلون الافراد موضوعات
حقيقة ويسمون العنوان موضوعا في الذكر فالافراد هي الموضوعات وافراد العنوان المسماة
عندهم بالموضوعات الحقيقية هذا وقد ذكرنا فيما سلف ان الشيخ لم يذكر العارض الا
مساويا وجعل ما ليس عارضا للاعم والاخص عارضا لذاته وقد نقله عن المعلم الاول
فتذكر وقد علمت من هذا التفصيل انه لا يحتاج في الجواب الى البناء على ما احدثه من كشر
المعقولات الثانية وان عنوانها موضوعها يلزم ان لا يكون المنطق باحثا

عن الاعراض

عن الاعراض الذاتية لها قيل لزوم ذلك ممنوع انما يلزم ذلك لو لزم ان يكون محمولات
المسائل اعراضا ذاتية لموضوع العلم مطلقا وليس كذلك فانها اعراض ذاتية
لموضوعه من حيث انه موضوع في العلم فهي ما عرض ذاتي لموضوع العلم مطلقا او لموضوع المسائل
كما حققناه في الحواشي السابقة ولو لزم ذلك لكان اكثر العلوم باحثا عن الاعراض
الغريبة لان اكثر المحمولات مما يكون عارضا لموضوعاتها بواسطة الامر
الاخص كما لا يخفى على انهم لم يذهبوا الى ان موضوع المنطق المعلوم التصوري والتصديقي
ذهبوا الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية فيكون موضوعه عندهم
امورا متكثرة هي اقسام العلوم التصوري والتصديقي وغاية ما لزم من ذلك بعد التسليم
من عدم اللزوم ان يكون محمول كل قسم منها عارضا له بواسطة الامر الاخص لا ان
يكون عارضا لمفهوم المعلوم التصوري والتصديقي كذلك كما ان من ذهب الى ان موضوعه
المعقولات الثانية كان موضوعه عنده امورا كثيرة هي اقسام المعقول الثاني ويكون
محمول كل قسم منها عارضا لموضوعه لا بواسطة الامر الاخص لانه عارض لمفهوم المعقول
الثاني كذلك وبطلان اللازم بقي هنا شيء وهو ان مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي
من العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج فيكون من المعقولات الثانية
على ما عرفت وان لم يكن في المرتبة الثانية من التعقل فلو كان موضوع المنطق كان
موضوعه معقولا ثانيا ايضا وانا اظن ان المتأخرين لما فهموا من المعقول الثاني العوارض
العقلية التي تكون في المرتبة الثانية من التعقل كما حسبه الشارح والمحشي وقبلوا موضوعات مسائل المنطق

ووجدوا كثيرا منها في المرتبة الاولى من التعقل حكموا بان موضوع المنطق اعم من المعقولات الثانية
واذا اريد بالمعقول الثاني هذا المعنى كان ما ذكره صوابا ومن البين ان كثيرا من موضوعات
مسائله ليس في المرتبة الثانية من التعقل والعجب ان الشارح فسر المعقول الثاني بهذا المعنى
وذهب الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية ولم يتذكر ان كثيرا منها ليس معقولا
ثانيا بهذا المعنى وذهب الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية ولم يتذكر ان كثيرا منها
ليس معقولا ثانيا بهذا المعنى واعجب منه ان المحشي العلامة تبعه في ذلك وسماه الحجة البيضا
واما القدماء فلما ارادوا بالمعقول الثاني العوارض التي يعرض بها العقل بالوجه الذي
عرفت وكان جميع موضوعات المنطق من هذا القبيل كما نبهناك عليه آنفا حكموا
بان موضوعه المعقولات الثانية اقول اما ما ذكره من انه لا يلزم كون محمولات
مسائل العلم اعراضا ذاتية لموضوع العلم مطلقا فلا نسلم به مادة الاشكال لانه وان
كان كذلك لكن ليس جواز كونها اخص من موضوع العلم على الاطلاق كما توهم كيف لو كان
كذلك لجاز البحث في العلم الاعلى عن مسائل العلم الادنى من غير اشتراط ذلك بشرط وهو
حمله على ان يلحق ذلك شرطا في وجود ذلك الشرط في هذه الصورة وعدمه واما ما ذكره
من ان مفهوم المعلوم التصوري من المعقولات الثانية فلا يستقيم على ما ذهب اليه من
اشتراط كون المفهوم معقولا ثانيا عدم وجود [illegible] في الخارج على ما ذهب اليه من
والالم وان كان المفهوم الكلي في الموضوع المفهوم الكلي المعلوم في الشريف لكن
افراده [illegible] اشتراط مساواة قلت ليس المعلوم م بالحقيقة الا نفس ذلك المفهوم

[illegible] ۱۲۷۲